

FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
MESTRADO CIENTÍFICO EM CIÊNCIAS JURÍDICO-POLÍTICAS
FILOSOFIA E TEORIA DO ESTADO



FACULDADE DE DIREITO
UNIVERSIDADE DE LISBOA

JOSÉ PÉRICLES PEREIRA DE SOUSA

PERSPETIVAS DE UMA NOVA POLITIZAÇÃO DO ESTADO NO SÉCULO XXI.

LISBOA
MAIO DE 2016

FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
MESTRADO CIENTÍFICO EM CIÊNCIAS JURÍDICO-POLÍTICAS
FILOSOFIA E TEORIA DO ESTADO



JOSÉ PÉRICLES PEREIRA DE SOUSA

PERSPETIVAS DE UMA NOVA POLITIZAÇÃO DO ESTADO NO SÉCULO XXI.

Dissertação apresentada ao Conselho Científico da Universidade de Lisboa, sob a orientação do Senhor Professor Doutor Luís Pedro Dias Pereira Coutinho, pelo mestrando, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, no curso de Mestrado Científico em Ciências Jurídico-Políticas, com especialidade em Filosofia e Teoria do Estado, da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

LISBOA
MAIO DE 2016

JOSÉ PÉRICLES PEREIRA DE SOUSA

PERSPETIVAS DE UMA NOVA POLITIZAÇÃO DO ESTADO NO SÉCULO XXI.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídico-Políticas, área de especialização em Filosofia e Teoria do Estado.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Luís Pedro Dias Pereira Coutinho (orientador) - FDUL

Presidente

Argüente

Vogal

2016

“(…) Por outro lado, todos nos preocupamos de igual modo com os assuntos privados e públicos da pátria, que se referem ao bem comum ou privado, e gentes de diferentes ofícios se preocupam também com as coisas públicas.

Nós consideramos o cidadão que se mostra estranho ou indiferente à política como um inútil à sociedade e à República.

Decidimos por nós mesmos todos os assuntos sobre os quais fazemos, antes, um estudo exacto: não acreditamos que o discurso entrave a acção; o que nos parece prejudicial é que as questões não se esclareçam, antecipadamente, pela discussão.

Por isto nos distinguimos, *porque sabemos empreender as coisas juntando a audácia à reflexão*, mais que qualquer outro povo”.

Fragmento da oração fúnebre¹
Péricles Alcmeónidas (430 a.C.)
Estratego de Atenas

¹ MOREIRA, Adriano *et alii* (coords.). “Ideal Democrático, O Discurso de Péricles”. In **Legado Político do Ocidente (O Homem e o Estado)**. Vol. VIII. 3.^a ed. Lisboa: Estratégia, 1995, pp. 15-31.

RESUMO

Esta investigação procura mobilizar alguns elementos centrais às teorias justificadoras da existência do Estado, especialmente as nascidas com a Modernidade europeia, a fim de analisar o quanto a complexidade daquelas noções permanece (ou não) adequada aos cenários sociais, políticos, morais, econômicos, culturais, religiosos *etc.* destas primeiras décadas do século XXI. Uma proposta de debate que surge, aliás, em tempos ambíguos: de um lado, a intensidade dos fluxos de globalização dos mercados financeiros parece demonstrar que *o mundo é um só*, que a ideia de Estado – enquanto realização da Soberania – conta seus últimos momentos; de outro lado, a dramática situação dos imigrantes, principalmente os refugiados de conflitos internacionais e os egressos de ex-colônias europeias, evidencia o quanto as fronteiras, os exércitos e as despesas para financiar direitos de *uns*, mas não de *outros*, continuam a delinear camadas de limites (territoriais, jurídicos, políticos, culturais...) entre os povos. Tudo a exigir uma organização burocrática e centralizada, nos termos exatos do Estado moderno. A partir desse panorama, poder-se-ia articular, no mínimo, duas velocidades na Teoria contemporânea do Estado, no ocidente. Uma a pensar o Estado enquanto figura tendente a desaparecer, porque antiquada face aos desafios de sociedades hipercomplexas. Outra que indica, pelo contrário, o Estado como figura cada vez mais urgente. Valendo-se de pesquisa essencialmente bibliográfica, revisando estudos da Filosofia, da Ciência, da Sociologia e da Teologia Políticas, além do Direito Político, este esforço tentará estabelecer possíveis balizas intermediárias. Com efeito, assumir que a organização do poder enquanto Soberania (a forma Estado) seria um conceito datado, transitório, não significa dizer que já se exauriu. Nestas décadas iniciais do século XXI, parece mais razoável supor que o Estado se transforma para acompanhar a estrutura e a dinâmica das *redes* – uma politização radicalmente nova. Isto é, os elementos característicos da ética e da estética do Estado receberiam, agora, substâncias diferentes daquelas habituais aos últimos quinhentos anos. Via de consequência, novas teorias do Estado e, notadamente, da Soberania, serão necessárias para dar conta desses (supostos) novos fenômenos. As pistas e os primeiros sinais dessa mudança formam o núcleo deste exame crítico.

ABSTRACT

This research seeks to mobilize some central elements to justification theories of the State's existence, especially those born with European Modernity, in order to analyze how the complexity of these notions remains (or not) appropriate to the social, political, moral, economic, cultural, religious *etc.* settings of these first decades of the twenty-first century. A proposal for a debate that arises, by the way, in ambiguous times: on the one hand, the intensity of financial market globalization seemed to demonstrate that the *world was one*, that the idea of the State – while realization of Sovereignty – had his last moments; on the other hand, the dramatic situation of immigrants, particularly refugees of international conflicts and from the former European colonies, showed how much the borders, armies and expenses to finance *some* rights, but not *others*, continue to delineate limits (territorial, legal, political, cultural...) among peoples. All require a bureaucratic and centralized organization, precisely the terms of the modern State. From this background, it would be able to articulate, at least, two speeds in contemporary Theory of the State, in the West. One, thinking the state as figure tending to disappear because antiquated to face the challenges of hypercomplex societies. Another, indicating the contrary, the state as increasingly urgent figure. Drawing on essentially literature, reviewing studies of Political Philosophy, Science, Sociology and Theology, besides the Political Law, this effort will attempt to establish possible intermediate analysis. Indeed, assume that the organization of power as Sovereignty (the State form) would be a dated concept, transient, does not mean it has been exhausted right now. In those early decades of the twenty-first century, it seems more reasonable to assume that the State turns to follow the structure and dynamics of *networks* – a radically new politicization. That is, the characteristic elements of State ethics and aesthetics would receive now different substances those usual in the last five hundred years. As a result, new theories of the State and, principally, Sovereignty, will be required to account for these (supposed) new phenomena. The tracks and the first signs of this change form the core of this critical examination.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	VIII
1. PENSAR A POLÍTICA	16
1.1 HERANÇA CONCEITUAL HELÊNICA	16
1.2 REMINISCÊNCIAS DE UMA COMUNIDADE CRISTÃ	23
1.3 AS LUZES DA RAZÃO	31
2. REALIZAR A POLÍTICA	38
2.1 ALGUMAS NOÇÕES QUE REALIZARAM A POLÍTICA.....	41
2.2 REFLEXÃO QUANTO A ESSAS NOÇÕES, NA CONTEMPORANEIDADE.....	82
2.2.1 <i>ECONOMIA POLÍTICA</i> : MOBILIZAÇÃO DE RECURSOS	86
2.2.2 <i>SOCIOLOGIA POLÍTICA</i> : PRODUÇÃO DE PRESENCAS E DE AUSÊNCIAS.....	90
2.2.3 <i>CRONOLOGIA POLÍTICA</i> : DEFINIÇÃO DO CONTEMPORÂNEO	95
2.2.4 <i>GEOGRAFIA POLÍTICA</i> : TRANSFORMAÇÃO DE ESPAÇOS EM LUGARES.....	102
2.2.5 <i>DIREITO POLÍTICO</i> : ORGANIZAÇÃO PRIVILEGIADA DO SIMBÓLICO.....	113
3. REPENSAR A POLÍTICA NO SÉCULO XXI	119
3.1 <i>SOBERANIA</i>	136
3.2 <i>TERRITÓRIO</i>	151
3.3 <i>GOVERNO</i>	152
3.4 <i>POVO</i>	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	169

INTRODUÇÃO

Os debates sobre Poder, Política, Estado ou Soberania, no ocidente, compõem um mosaico extraordinariamente rico e complexo. Desde o pensamento antigo (Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca e outros) se enraízam, depois atravessam o medievo europeu (Santo Agostinho, Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua, São Tomás de Aquino e diversos mais), estimulam o humanismo renascentista e cívico (Giovanni Pico della Mirandola, Erasmo, Thomas More, Nicolau Maquiavel), demoram-se nos ideais iluministas (de Espinosa, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant até Hegel), passam aos autores modernos (Marx, Tocqueville, Weber, Madison e vários), continuando a mover um amplíssimo quadro de teorias e de estudiosos também na contemporaneidade.

Os diferentes conceitos e práticas que, ao longo dos séculos, essas discussões relacionaram às *energias*, aos *acontecimentos* ou às *instituições* que concretizam a Política no mundo não permitem, contudo, um acordo definitivo sobre o que torna algo *político* e outro algo *não-político*. Algo (ou alguém) *poderoso* ou *não-poderoso*. Algo *estatal* ou *não-estatal*. Uma pessoa (natural ou moral) *soberana* e outra *não-soberana*. Por óbvio, os parâmetros de afirmação de uma coisa ou de seu contrário acompanharam o ritmo de eventos históricos, de transformações nas mentalidades e, até, de alguns modismos ético-políticos e sociais. Todas as divergências filosóficas, no entanto, embora fundamentais, nunca impediram que noções sobre Poder, Política, Estado ou Soberania fossem destacadas ou, mesmo, integradas àqueles longos e proveitosos debates.

Essa será a ousadia desta investigação. Tentar contribuir para a Filosofia e a Teoria do Estado, argumentando, a partir de determinados locais teóricos e de determinadas premissas, que novos ângulos sobre o conceito e a tarefa do Estado surgiram com este século XXI.

Por óbvio, é necessária uma atitude hermenêutica cautelosa frente à complexidade (de milênios) nesse campo de estudos. Primeiro, assumir determinados pontos de vista e compreender que, por consequência, muitos outros pontos restarão cegos. Nesse sentido, esta pesquisa não elabora uma narrativa de todo o processo histórico até a atualidade, para dar conta de inúmeros fatores acerca das noções de Poder, de Estado ou de Soberania, por exemplo. É bastante mais modesta (ou, talvez, socrática) que isso: escolhe alguns recortes ontológicos e epistemológicos. Num segundo plano, não problematiza todas as suas premissas, sob pena de

fechar espaço a qualquer ideia nova. Mobiliza a estratégia de diminuir a autocrítica (e a criticidade em geral) ao tratar assuntos extremamente controversos, evitando uma regressão infinita na explicação das próprias premissas². E, em terceiro lugar, procura alguma sistematização de ideias, mas de uma forma pouco habitual: propondo a visita a lugares menos congestionados na literatura sobre o Poder, a Política, o Estado e a Soberania. O que parece uma tática relativamente boa para escapar de disputas teóricas sutis, cosméticas ou meramente acadêmicas – por vezes, mais demoradas que aquelas disputas substanciais, contedísticas.

Esta pesquisa sublinha, com essas limitações e essas precauções consideradas, alguns elementos da Filosofia e da Teoria do Estado que, na contemporaneidade, estruturam versões (pode-se dizer) opostas quanto ao futuro da ideia e da materialidade do Estado.

Uma primeira visão, possivelmente influenciada pelo ritmo frenético da globalização econômico-financeira, indicaria um declínio do Estado. Essa forma de organizar o Poder, nascida com a Modernidade (especialmente do século XV em diante), adaptara-se a contextos políticos nacionais, isto é, de fronteiras restritas ao convívio de uma mesma nação – uma população a compartilhar costumes, tradições e, no limite, inclusive, origens genéticas. No cenário de inter-retro-dependência entre cada vez mais novos e mais diversificados ambientes políticos, que o século XX testemunhou e, agora, promete o século XXI complexificar, *a fórmula estatal teria se tornado obsoleta*, de acordo com várias análises³.

Depois de mais de duzentos anos de relativa estabilidade, haveria uma crise do Estado, por, pelo menos, quatro frentes. A primeira diz respeito a um *défice de democracia* (a participação, elemento fundante e garantidor do Estado constitucional [do Estado de Direito

² O filósofo Hans Albert expressara que a teoria do conhecimento, na busca de verdades “objetivas”, fatalmente, depara um *trilema de Münchhausen*, um circuito de atitudes hermenêuticas tão difícil de escapar quanto o lendário Barão de Münchhausen escaparia de um pântano: i) ou procede a uma *escolha arbitrária* de um ponto de partida e, por vezes, de um ponto de chegada, ii) ou a teoria dá ensejo a uma *regressão infinita* na explicação de suas premissas iii) ou se vale, enfim, de um *argumento de autoridade* na tentativa de conceituar determinado evento. Ver ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Coleção Biblioteca Tempo Universitário, Edições Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1976.

³ Análises tanto à direita quanto à esquerda do espectro político. Num campo, mais liberal, reclama-se que o Estado causa “ineficiências” (a corrupção incluída) onde intervém, notadamente nas trocas econômicas. Noutro campo, mais social, reclama-se da captura do Estado pelos mais fortes agentes econômicos privados. De qualquer modo, o Estado perde legitimidade e seu espaço tende a ser ocupado por novas institucionalidades, de acordo com essas concepções teóricas. Cf., dentre muitos outros, BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da Política. 15ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

democrático] se tornara coreográfica, mero instante legitimador das eleições⁴). A segunda diz respeito a um *défice de autonomia* (o sistema econômico industrializou os momentos que, idealmente, tenderiam à construção do “interesse público”, através do Estado⁵). A terceira diz respeito a um *défice organizativo* em suas funções (a hipercomplexidade social não permite ações eficazes para debelar todos os problemas e, num movimento cíclico, o Estado escolhe somente alguns problemas em que pode atuar, perdendo legitimidade⁶). A quarta, por fim, diz respeito a inúmeros *conflitos de identidade*⁷ (quando há uma pluralidade de nações num mesmo Estado têm lugar disputas pela independência de certas zonas em que uma nação ou outra se concentrem mais).

Para esse grupo de teóricos, a capacidade operacional da ideia de Estado se exauriu e, gradativamente, outros conceitos organizativos – principalmente conceitos mais adaptados à globalização – tomariam a antiga zona de influência do Estado.

Em outro fluxo, porém, diversas teorias apontam o Estado, nesses séculos XX e XXI, como uma realidade mais forte que nunca. A disciplina, o controle ou a vigilância sobre os indivíduos, chancelada ou executada pelos órgãos estatais, assumiram proporções dificilmente imagináveis no passado⁸. As inúmeras guerras, declaradas e não-declaradas, pelo mundo, notadamente o transversal “combate ao terrorismo”, exibem o imenso poderio militar estatal: arsenais que tornam contrafática a imagem de um mundo sem Estados⁹.

⁴ Ver, por exemplo, ALLEGRETTI, Giovanni. FREITAS, Francisco. PEREIRA, Anne (orgs.). **Histórias de outros mundos possíveis**: participação cidadã e construção de novas institucionalidades. Coimbra: Almedina, 2013.

⁵ Quanto ao tema, BORDONI, Carlo. BAUMAN, Zygmunt. **Estado de Crise**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

⁶ Além de uma simples questão administrativa, esse déficit de legitimidade faz ruir a própria validade do Direito emanado do Estado, como lembra Orlando Villas Bôas Filho: “um dos problemas fundamentais enfrentados pelo direito na sociedade contemporânea decorre da ausência de um plexo de valores válido como padrão de comportamento em todas as esferas da vida social. A dissolução desse plexo, com a decorrente emergência de uma sociedade pluralista caracterizada por diversas visões de mundo irreconciliáveis, retira a possibilidade de uma fundamentação inquestionável do direito, trazendo, como consequência, de um lado, *o problema de sua redução à mera facticidade da imposição coercitiva* e, de outro, da *pretensão de legitimidade que agora não pode mais estar fundada em pressupostos legitimadores dados a priori*. VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *A Esfera Pública levada a sério*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 23, n. 68, outubro de 2008, p. 177. Em aprofundamento, ver ainda: NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã** – uma relação difícil: o Estado democrático de Direito a partir e além de Luhmann e de Habermas. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

⁷ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

⁸ De acordo com Byung-Chul Han, a atual obsessão com a transparência, nos governos e nas sociedades em geral, manifesta-se não por buscar a confiança, mas, precisamente, porque a confiança desapareceu e a sociedade aposta na vigilância e no controle. O filósofo germano-coreano reflete a sociedade que mitifica a “transparência total” como o próprio inferno do igual. Cf. HAN, Byung-Chul. **A Sociedade da Transparência**. Lisboa: Relógio d'Água, 2014.

⁹ Conferências de dois dos maiores pensadores contemporâneos abordaram, com profundidade adequada, essa temática. Ver BAUDRILLARD, Jean. MORIN, Edgar. **A violência do mundo**. Lisboa: Edições Piaget, 2007.

Esses conflitos – paralelamente a catástrofes ambientais e a agudas crises econômicas, entre outros fatores – determinam migrações gigantescas. Via de regra, populações da Ásia e de África procuraram refúgio na Europa e na América. Nesses instantes, a proteção das fronteiras nacionais, uma das linhas de funcionamento do Estado, reaparece em toda a sua eficácia. Tanto para impedir quanto para permitir, controladamente, a entrada de imigrantes e sua eventual estadia (momentânea ou definitiva)¹⁰.

Uma outra séria ingerência do Estado, que não diminuía com os séculos: a organização das finanças e das propriedades, especialmente por meio da tributação. A maior parte dos Estados articula uma enorme soma de recursos, cobrando impostos, que, em tese, garantem o financiamento de políticas públicas (inclusive o asilo a migrantes). A força da tributação e o papel desempenhado pelos Estados na economia mundial, neste século XXI, nunca sinalizariam uma ruína dessas entidades, mesmo num horizonte de longo prazo¹¹.

Neste polo teórico, a interpretação é bastante diversa. As políticas estatais – mesmo em nível nacional – continuam poderosas e, a depender do assunto, mais intensas e mais abrangentes do que jamais foram.

Portanto, oscilam teorias, há algumas décadas, entre um conjunto e outro de vestígios socioeconômicos, políticos e culturais de uma ascensão ou de uma derrocada do Estado. Esse pêndulo, todavia, dificulta o estabelecimento de *teorias intermediárias*, ou seja, de repasses críticos que possam afirmar, ao mesmo tempo, uma queda e uma elevação do conceito e da prática política traduzida pelo Estado. De modo rigidamente lógico, esse movimento pendular entre dois corpos interpretativos dificulta interpretações alternativas, por exemplo, a de que, atualmente, desmoronam, de fato, certas maneiras de compreender o Estado e, em simultâneo, promovem-se outras maneiras, admiravelmente novas.

¹⁰ Há acesa disputa de narrativas, mesmo entre os veículos da comunicação social, a respeito da nomenclatura indicada para a mobilização de dezenas de milhares de pessoas da Ásia e do Oriente Médio, nomeadamente da Síria, à Europa: seriam essas levas de *imigrantes* ou de *refugiados*? Sabe-se que os estatutos internacionais de cada termo guardam severas implicações práticas: www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/08/1674827-refugiados-ou-imigrantes-a-discussao-sobre-os-termos-para-descrever-a-crise ou expresso.sapo.pt/internacional/2015-08-29-Migrantes-ou-refugiados--A-distincao-e-importante-porque-as-palavras-importam. Acesso: 12.5.2016.

¹¹ Numa abordagem mais filosófica do tema, NAGEL, Thomas. MURPHY, Liam. **O mito da propriedade**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Noutras palavras, deixadas nos extremos as teorias que apontam tanto o crepúsculo quanto a intensificação do Estado tal como surgido na Modernidade, pode-se conceber uma paisagem teórica em movimento, tão híbrida e tão fluida quanto as realidades sociais que examina. E sob essa perspectiva, *o Estado se transforma*, aos poucos, neste século XXI, durante o processo de enfrentamento de desafios excepcionais.

Logo, nenhuma das categorias anteriores precisa ser abandonada. Não se desperdiça o valor explicativo de nenhuma das elaborações teóricas daquele pêndulo entre as Teorias do Estado. Isso porque, de um lado, afigura-se provável que uma determinada forma de entender o Estado se esgote, mesmo, neste século. Entretanto, por outro lado, afigura-se improvável que essa forma de entender o Estado esgote consigo todo o potencial daquela fórmula político-jurídica e civilizacional. Importa, nesse sentido, analisar as pistas contraditórias que as realidades institucionais globais oferecem, sem, necessariamente, aderir a uma ou outra conclusão (o Estado se acaba/o Estado cresce): pode haver um caminho do meio, e bastante promissor neste caso (um formato de Estado se acaba/nova configuração de Estado cresce).

Há, pelo menos, duas vantagens principais nesse tipo de abordagem. Primeiro, não cimentar a noção de Estado num conteúdo específico, como se nenhum elemento novo ou como se nenhuma nova acomodação dos elementos tradicionais fosse possível. Em segundo plano, essas *teorias intermediárias*, por definição, favorecem um *despensar* e um *repensar* do conceito de Estado, visto considerarem relevantes tanto sinais de decadência quanto sinais de ascensão dessa forma política. Analisando esses indícios, à primeira vista incoerentes, poder-se-ia indicar uma mutação do Estado – a queda de algumas circunstâncias do conceito e a intensificação de circunstâncias outras, talvez da própria essência dele.

Esta pesquisa argumentará na linha dessas *teorias intermediárias*, ou seja, a tentar criar pontes entre os dois lados dessa fronteira problemática. Sobretudo por constatações jurídico-sociológicas: embora qualquer conceito seja datável (tendo começado nalgum momento histórico e havendo de terminar nalgum outro), determinadas conjunturas deste século não anunciam, pelo menos não com a densidade necessária, um anoitecer definitivo do Estado. Aliás, como referenciam as próximas páginas, alguns contextos do presente indicariam, ao contrário, um amanhecer de sentidos pouco notados na experiência estatal – ou, ainda, um desvelamento de sentidos insuficientemente explorados pela Filosofia e pela Teoria do Estado.

A via escolhida para arriscar um encontro com algumas dessas evidências é, até certo ponto, óbvia. Uma divisão em três capítulos. O primeiro, servindo a pensar o Estado; o segundo, para despensar e; o terceiro, para repensar.

Antes de tudo, a primeira parte deste esforço procura voltar à *gramática política*: resgatar as maiores tradições que construíram o nome do Estado, principalmente aquelas que pensaram os significados de “soberania” e de “povo”. No primeiro capítulo, assim, articulam-se os complexos conceituais da Grécia na Antiguidade Clássica, do Cristianismo e, enfim, da Modernidade. Uma mescla dessas heranças, pode-se afirmar, no ocidente, articula o poder e a legitimidade do Estado contemporâneo.

Depois, na segunda parte, analisam-se teses comuns sobre a essência do Estado, elaboradas por autores de épocas variadas, desde Jean Bodin e Thomas Hobbes (nos séculos XVI e XVII), passando por Rousseau (século XVIII) ou Weber (século XIX) a Carl Schmitt e Niklas Luhmann (no século XX), para identificar termos genéricos com que expressavam a *essência* do Estado e, então, verificar se essas categorias foram genéricas o suficiente para abarcar a práxis estatal deste século XXI.

Não parece haver dúvida de que termos bastante genéricos são recomendáveis para designar a essência do Estado. Fossem termos muito restritos, não haveria modo de assemelhar, razoavelmente, o Estado contemporâneo (o Estado da “Modernidade tardia”) com aquele Estado iluminista-burguês (o Estado da “Modernidade inicial”) – ambos podendo receber o nome de Estado, conquanto fenômenos distintos sob vários aspetos. No entanto, é possível imaginar que os termos com que algumas teorias (hoje) clássicas proclamaram a natureza do Estado tenham sido genéricos de menos. É dizer, para as ambiências políticas do século XXI, tenham incluído elementos *acidentais* no perímetro dos *essenciais*.

Por óbvio e para evitar um terrível anacronismo, é necessário observar o Estado como uma abstração – e, a um só tempo, uma realidade – ético-política, que acompanha transformações sociais. Logo, o século atual pode ter ampliado as *circunstâncias* e diminuído aquilo que se pode considerar o *núcleo* do conceito.

Nessa ordem de ideias, diversos autores clássicos podem – de novo: aos olhos deste século! – ter indicado uma característica do Estado que testemunhavam como se fosse,

necessariamente, uma característica do Estado em qualquer época. É, por isso, interessante não cristalizar uma noção diminuta de Estado, mas, em vez disso, tentar alargá-la (até um limite que pareça adequado) e perceber se, com esses novos contornos, ainda seria viável nomear de Estados as potências que conduzem diversos territórios do mundo globalizado.

Nesse instante de *despensar* os conceitos de Estado mais sedimentados na literatura filosófica, importa ensaiar alguma noção que relacione, como notas *essenciais* na experiência do Estado, a *economia política*, a *sociologia política*, a *cronologia política*, a *geografia política* e o *direito político*. Como se delineará, uma conceituação do Estado que pudesse conectar as diferentes mudanças pelas quais essa entidade passou, com os séculos, parece envolver, indispensavelmente, cinco energias políticas realizadas pelo Estado (desde o século XV até hoje): a mobilização de recursos, materiais e imateriais (daí *economia política*); a produção de ausências e de presenças no campo ideológico (daí *sociologia política*); a conversão de uma comunidade particular em comunidade transtemporal, com a decisão do que seja e do que não seja contemporâneo (daí *cronologia política*); a transformação de espaços (áreas abertas e relaxadas no tempo) em lugares (zonas de tensão e de relações políticas, concentradas no tempo) [daí *geografia política*] e; a organização privilegiada das narrativas sociais e da decisão sobre o simbólico (por isso, *direito político*).

Enfim, numa terceira parte, dedicada a *repensar* o Estado, interessa contextualizar essas cinco seivas da essência estatal na variação profunda sofrida por todas as noções básicas a si conectadas (“soberania”, “governo”, “território” e “povo”). Houve uma modificação considerável naquilo que as ditas teorias clássicas do Poder e do Estado explicitavam como “soberania”, como “governo”, como “território” e como “povo”, logo, o cerne da ideia de Estado, por arrastamento, deve ser atualizado. Além disso, essa terceira parte contextualiza aquelas características essenciais do Estado face aos desafios radicalmente novos impostos pelo século XXI.

Nesse capítulo, destaca-se a transformação do Estado numa *rede institucional*, a acompanhar a lógica das redes virtuais, modificando, principalmente, sua comunicação (o modo como recebe e emite mensagens).

Essa última parte enfatiza, outrossim, o quanto, a cada virada energética (nas fontes de abastecimento e de alimentação do planeta) e comunicativa (nas formas de transmissão de

conhecimento), o mundo alterna paradigmas de todas as áreas. E reúne pistas filosóficas, sociológicas, econômicas, sociais, jurídicas e culturais, no sentido de que novos paradigmas políticos estariam a se compor, nesta orla do tempo, que assiste a uma “Terceira Revolução Industrial”¹². Ideias como as de *poder lateral*, *funcionamento em rede* e *trans-soberania*, repercutiriam uma nova politização do Estado, a partir da irreversibilidade da globalização e da necessidade de parcerias internacionais e transnacionais para resolver questões como o terrorismo, os riscos ecológicos e o incremento da solidariedade na diversidade científica, cultural e econômica do planeta¹³.

O Estado que, na Europa dos séculos XVI a XIX, funcionara sob uma política de expansão territorial e de influências econômicas, recebera o apelido de “Liberal State” (Estado Liberal); depois, na Europa do século XX, organizara uma malha de proteção aos trabalhadores, aos indivíduos em geral e aos grupos mais vulneráveis, em particular, configurando-se “Welfare State” (Estado de Bem-Estar Social); agora, poderia tomar a função de mediador entre os gigantes setores “privado” (interesses privados fortes) e “plural” (interesses privados fracos e interesses coletivos), promovendo debates, fomentando iniciativas e arranjando orçamentos a projetos importantes ao desenvolvimento econômico e social sustentável¹⁴. Ter-se-ia, com isso, uma espécie de “Brainstore State” (Estado Fábrica de Ideias) neste século XXI.

¹² Ver, sobre essa expressão, RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial**: como o poder lateral está transformando a energia, a economia e o mundo. São Paulo: M Books, 2012.

¹³ Conceitos especialmente analisados por Daniel Innerarity e Jeremy Rifkin, entre diversos autores desta quadra histórica. Conferir, em meio a vários livros, INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público**. Lisboa: Editorial Teorema, 2010 e RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**. 1ª ed. São Paulo: M books, 2015.

¹⁴ Para mais sobre o setor público como espécie de árbitro entre os setores privado e “plural”, ver MINTZBERG, Henry. **Renovação radical. Uma estratégia para restaurar o equilíbrio e salvar a humanidade e o planeta**. São Paulo: Bookman, 2015.

1. PENSAR A POLÍTICA

Há uma série de elementos – vindos de tradições de pensamento e de práticas institucionais distintas – a informar a experiência política do ocidente neste século. A rigor, seria necessário esquadrihar cada um desses elementos e cada uma de suas fontes (ou de seus contextos de surgimento) para que o significado dessa mescla de heranças conceituais fosse melhor identificado¹⁵. Uma tarefa dessa magnitude, entretanto, além de parecer inviável (num sentido técnico), poderia se revelar fracassada. É que, por mais institutos que fossem analisados num mesmo estudo, seria sempre possível uma interpretação diferente do passado – e de seu peso na contemporaneidade.

Dessa maneira, um corte metodológico se demonstra uma técnica que confere viabilidade e, ao mesmo tempo, alguma coerência a qualquer trabalho relacionado a problemas tão antigos quanto a Política – e que permanecem tão terrivelmente controversos.

Nesta pesquisa, considerando essa precaução, ressaltam-se algumas definições construídas acerca do Estado (especialmente da soberania, enquanto princípio fundamentador de Poder) por três grandes narrativas ocidentais. Primeiro, a narrativa da Antiguidade Clássica, da Grécia do século V a.C., por exemplo. Depois, a narrativa elaborada pelo Cristianismo, nomeadamente durante o período medieval europeu. E, por fim, a narrativa da Modernidade europeia, representada por algumas noções vindas do Iluminismo.

Essa espécie de arqueologia de discursos pode contribuir, na sequência, a orientar o debate sobre o papel do Estado nas próximas décadas deste século, com base na maneira como essa forma política se concebeu e naquilo que simbolizava a três epistemologias cardeais do ocidente.

1.1 HERANÇA CONCEITUAL HELÊNICA

É possível afirmar que o primeiro grande legado que os helenos deixaram ao ocidente está, de logo, na noção mesma de cidade (*polis*). Nas anteriores civilizações de Ásia e de África, por maiores que fossem as aglomerações, o território da vivência humana era o

¹⁵ Para outros significados dessas heranças, queira ver BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder**. Espaço público: um projecto político, antropológico e poiético. Porto: Afrontamento, 2012.

campo. O infinito “espaço geobotânico”, como diria Ortega y Gasset, ao lembrar que a vida do humano da Antiguidade (antes dos gregos), não se separava da Natureza. De alguma forma, a vida do humano era pouco diferente da vida vegetal, porque – tanto faz se nômade ou sedentário – o antigo estava imobilizado na sua conexão com a terra¹⁶.

Os gregos clássicos fundam um novo espaço, ao desenvolver a noção de cidade enquanto “lugar de reunião” ou enquanto “ajuntamento civil”. Por mais camponesa que pareça, ao continuar sobrevivendo da caça, da pesca e da agricultura, essa cidade traduz, agora, um espaço específico de problematização social, notabilizado pela praça pública (*ágora*). Como disse Ortega y Gasset, aqui haveria “um espaço onde o homem se liberta de qualquer comunidade com a planta e o animal, deixa estes de fora e cria um âmbito à parte, puramente humano”.

Dessa maneira, a nota distintiva desse lugar separado de todo o espaço é a *razão*, que o criara e o há de manter. Por isso, uma premissa parece comum a filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles: a autonomia (a autorregulação individual) e a autarquia (a autorregulação política) seriam, ambas, funções da *razão*¹⁷.

¹⁶ A passagem inteira de Ortega y Gasset: “A *polis* não é primordialmente um conjunto de casas habitáveis, mas um lugar de ajuntamento civil, um espaço coutado para funções públicas. A cidade não está feita, como a cabana ou o *domus*, para proteger da intempérie e procriar, que são ocupações privadas e familiares, mas para discutir sobre a coisa pública. Note-se que isto significa precisamente a invenção de uma nova classe de espaço, muito mais nova que o espaço de Einstein. Até então só existia um espaço: o campo, e nele vivia-se com todas as consequências que isto traz para o ser do homem. O homem camponês é ainda um vegetal. A sua existência, quanto pensa, sente ou quer, conserva a modorra inconsciente em que a planta vive. As grandes civilizações asiáticas e africanas foram neste sentido grandes vegetações antropomórficas. Mas o grego-romano decide separar-se do campo, da “natureza”, do cosmo geobotânico. (...) limitando um troço de campo com uns muros que oponham o espaço incluso e finito ao espaço amorfo e sem fim: eis a praça. (...) Este campo menor e rebelde, que pratica a secessão do campo infinito e se reserva a si mesmo face a ele, é campo abolido e, portanto, um espaço *sui generis*, novíssimo, onde o homem se liberta de qualquer comunidade com a planta e o animal, deixa estes de fora e cria um âmbito à parte puramente humano. O espaço civil. Por isso Sócrates, o grande urbano, triplo extracto do suco que a polis segrega, dirá: “Eu não tenho nada a ver com as árvores do campo; eu só tenho a ver com os homens da cidade”. In ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 152-153.

¹⁷ “Os gregos, a par da política, valorizavam igualmente a autonomia económica, pelo que a cidade devia produzir todos os bens essenciais à sobrevivência da população, e para isso não podia ser demasiado pequena nem demasiado grande, devendo possuir as proporções demográficas suficientes para preservar essa sua unidade. Este ideal de autosuficiência, de *autarcia*, estava profundamente ligado ao conceito de *polis* como espaço passível de auto-governação. Os gregos consideravam que a sua pequena *polis* possuía a dimensão ideal, pois permitia, de forma mais eficiente, em relação às grandes cidades dos grandes impérios, promover a aptidão política, as qualidades morais, estéticas e intelectuais dos cidadãos que a constituíam”. FERREIRA, José Ribeiro. **Hélade e Helenos**. Coimbra: Serviço de Documentação e Publicações da Universidade de Coimbra, 1983, p. 93.

Depois de estruturar uma hierarquia de faculdades da alma, elegendo o *logos* da *psyche* como o elemento que distinguia o humano dos outros seres, aqueles filósofos, cada qual a seu modo, projetaram essa estrutura na ordem do Estado¹⁸.

Os diálogos socráticos, por exemplo, apontam a alma como a essência do humano e, no vértice da alma, a razão. A intelectualidade e a moralidade que moldariam a natureza última do humano surgem do *logos*, cuja missão seria desvendar-se a si.

É nesse passo que, para Sócrates, a Filosofia seria algo como uma missão de examinar-se a si, constantemente, e, a partir desse autoconhecimento, refletir quanto às causas primeiras de todas as outras coisas. A inscrição no pórtico do Templo de Delfos γνῶθι σεαυτόν (“conhece-te a ti mesmo”) parece ter marcado Sócrates a ponto de converter seus diálogos em autênticos desafios aos interlocutores, a fim de que percebessem quanto autoconhecimento haviam (ou não) elaborado¹⁹.

Para que o humano indagasse sobre a natureza última de todas as coisas, de acordo com as lições socráticas, deveria examinar, incessantemente, sua própria razão. A propósito, a frase completa lida no Oráculo de Delfos teria sido “ó, homem, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo”²⁰. Essa abordagem tornou Sócrates impulsionador de uma guinada na Filosofia ocidental: não seria possível um conhecimento sobre a *physis*, sobre a Natureza, sem que o pensamento humano tentasse compreender seus próprios limites. Sócrates e os sofistas, dessa forma, teriam sido responsáveis por tornar a investigação da alma e da consciência humana o centro da Filosofia.

Essas noções, transpostas à cidade, evidenciam o debate na praça – o modo como a razão pública se revela a si própria – como elemento fundante da Política. O *logos* da cidade é a *ágora*, espaço performático para a intelectualidade e a moralidade, que se desenvolvem, ao mesmo tempo que se exibem.

¹⁸ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community**. Yale Faculty Scholarship Series. Paper 320, p. 261. Disponível em http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/320.

¹⁹ De regra, os diálogos terminavam com os interlocutores convencidos de que sabiam menos do que julgavam saber (sobre si ou sobre as convicções e os conceitos que debatiam). Q.v. BADIOU, Alain. **A República de Platão recontada por Alain Badiou**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

²⁰ Frase atribuída aos *Sete Sábios* (οἱ ἑπτὰ σοφοί) – Tales de Mileto, Periandro de Corinto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Cleóbulo de Lindos, Sólon de Atenas e Quílon de Esparta – datando, aproximadamente, de 650 a.C. a 550 a.C.

De igual modo, aquela leitura dos acontecimentos da *physis*, praticamente numa condição natural aos sentidos animais (isto é, a possibilidade de descobrir as causas e os efeitos da Natureza como um dom), converte-se em Filosofia, uma inteligibilidade procurada, uma vontade intencional e criadora²¹, a exigir uma dedicação específica à contemplação e à justificação. Essa passagem também se fez sentir no ambiente da cidade. A ordem do universo (*cosmos*) deixa de ser a única lei (*nomos*), aquela preestabelecida pelas divindades, tornando-se, no máximo, um parâmetro à ordem da palavra, de uma linguagem que reestrutura o mundo de acordo com a razão humana²². A palavra, expressão do saber filosófico, é percebida como um dos maiores instrumentos de Poder.

Assim sendo, o cultivo da palavra – da retórica, da erística, da argumentação – torna-se uma virtude necessária, entre outras, ao indivíduo transformado em cidadão.

A virtude é o aperfeiçoamento do que é peculiar ao humano. E como essa singularidade residiria no *logos*, a virtude é alcançada com o desenvolvimento de tudo o que estaria relacionado com a razão. O indivíduo deve aperfeiçoar seu conhecimento e não deixar que a fama, as riquezas, a beleza ou o vigor físico se tornem maiores que sua prudência, que seu entendimento. Os erros e os comportamentos “desvirtuados” se fundariam na ignorância (saber pouco) ou na arrogância (pretenso saber muito)²³.

Em alguns diálogos de Sócrates, todo esse arcabouço de pensamento sobre o homem é redimensionado para a cidade-Estado (a *polis*). A faculdade superior da *razão* (*logos*), para a alma, é transposta ao Estado na mesma categoria ontológica, de princípio reitor. O humano, enquanto ser essencialmente racional, espelharia no Estado essa sua condição.

Em obras como *A República*²⁴, de Platão, esse paralelismo estrutural entre alma e Estado (enquanto *polis*) sobressai, desde logo, na conexão entre Ética e Política – o domínio da razão no comportamento individual e o domínio da razão no desenvolvimento da cidade. As

²¹ BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 29.

²² É emblemática, aqui, a frase do sofista Protágoras de Abdera: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são; das coisas que não são, enquanto não são”. Cf. PLATÃO (Aristocles de Atenas). **Protágoras**. 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

²³ Um outro adágio famoso do Óráculo de Delfos tem a ver com a arrogância: μηδὲν ἄγαν (nada em excesso). A frase indicava o “querer conhecer alguma coisa em excesso” também seria um destempero da razão.

²⁴ PLATÃO (Aristocles de Atenas). **A República**. [Original do séc. IV a.C.]. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

virtudes da alma e as do Estado somente se alcançam pelo exercício da razão e, fundamentalmente, representam as ideias do Bem, da Verdade e da Justiça.

O acalorado diálogo entre Trasímaco e Sócrates, no início d'A *República*, evidenciava, igualmente, a comparação entre necessidades da alma e necessidades do Estado, a fim de decidir qual seria o princípio fundador da Justiça (enquanto suprema virtude da alma) e da boa ordem social (enquanto concretização da cidade justa): essa função caberia a força, à violência, como imaginava Trasímaco, ou à razão, como supunha Sócrates? É desse questionamento que parte substancial daquele livro – e parte substancial da própria Filosofia Política clássica – se alimenta.

Na *polis* justa, cada indivíduo participa da felicidade conforme a sua natureza. Nessa lógica é que Sócrates e Platão trataram do “governo dos filósofos”. Aqueles que conhecessem mais profundamente a natureza de cada coisa poderiam conduzir melhor as atividades do Estado para o bem comum. Note-se a comparação, até certo ponto explícita, entre *logos* e *soma* nessa ideia do “governo dos filósofos”.

Se o princípio para reger a cidade seria “cada um agir conforme a sua natureza”, para aquilo pelo qual nasceu, promovendo a unidade do Estado, caberia aos filósofos, que representam a razão, a tarefa de governar; da mesma forma que o corpo (*soma*) é coordenado pela *psyche*. Os filósofos, por serem sábios, teriam mais condições de encaminhar todas as atividades para o bem comum.

Essa circunstância de o *logos* guiar o Estado implicava numa metodologia educacional que convertesse o indivíduo em cidadão, ou seja, alguém que contribuísse com suas próprias virtudes às virtudes da cidade. A *paideia*, sistema de formação moral e civilizacional da Grécia Antiga, evidenciava a *polis* como um modelo de vida e não simplesmente um território; uma organização da convivência sob determinadas leis, costumes e sentidos culturais partilhados²⁵. O cidadão era moldado à cidade e não o contrário, portanto. O cidadão integrava-se à organicidade do funcionamento da *polis*.

²⁵ Para um estudo amplo desse sistema de formação e suas repercussões às demais instituições gregas, ver, entre muitos outros, JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego**. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Quando a razão deixasse de guiar a cidade, toda essa estrutura desmoronava. Os vícios privados contaminavam as instituições públicas e a *paideia* era substituída por uma instrução direcionada a obter privilégios.

Do mesmo modo que Sócrates e Platão, na *Política*²⁶, Aristóteles demonstrava o Estado (a *polis*) como um âmbito de “vida boa” capaz de superar a família, a tribo, a aldeia e outros agrupamentos humanos, precisamente por conta de seu princípio dirigente, a razão. O homem, na condição de ser cívico, de animal político (*zōon politikon*), define-se pela presença consciente de outros homens: aquele que não precisa dos outros, ou é uma besta (a pura brutalidade, sem razão) ou é uma divindade (a pura razão, sem compartilhamento da existência). Assim, o homem, enquanto ser dotado de *logos* – via de consequência, de comunicação – inclina-se, naturalmente, ao Estado e somente nele pode realizar, plenamente, suas virtudes e suas potencialidades, visto que a *polis* é o ambiente governado pela razão, por excelência.

As outras comunidades, que não a política, visam ao atingimento de algum bem, mas não o “bem comum”, a felicidade de todos os cidadãos. A *polis* demonstra, por isso, sua superioridade, por ser o espaço mais abrangente de todos (reúne em si todas as outras comunidades) e, sob o governo da razão, o único espaço com a finalidade de propiciar uma vida feliz a todos os homens.

A propósito, é curioso atentar que, também ao estagirita, a *polis* convertia o indivíduo em cidadão. O cidadão somente existia *por causa da cidade*. Nesse passo, o usufruto da razão, pela lei da comunidade política, é que torna iguais e livres os indivíduos antes todos diferentes. A diferença, a hierarquia, em particular, é um peso com o qual o indivíduo convive no espaço privado (em que se transforma em senhor, em proprietário, em chefe de um clã). O espaço público suspende hierarquias e, portanto, retira o ônus da autoridade vertical/desigual, gerando o contexto de um igualamento (ainda que provisório) entre os homens, como portadores de razão. A *polis* libera a energia da autoridade partilhada, da decisão e do agir coletivos²⁷.

²⁶ *Queira ver* Aristóteles de Estagira. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²⁷ A democracia dos helenos não significava mero “poder [ou supremacia] do povo”, uma expressão vaga e abstrata. Aquela estrutura política, em seu auge, traduzia a confiança numa discussão aberta entre todos os considerados capazes, na cidade: um amplo debate, mediado apenas o quanto fosse necessário para render respostas adequadas aos problemas concretos. A democracia helênica, portanto, também não significava, exclusivamente, um modelo “direto”, uma “democracia puramente participativa”. Havia mecanismos complexos para articular a deliberação (“democracia deliberativa”) e, como se sabe, instituições e magistraturas bastante bem

Assim, os cidadãos existem *pela cidade*: assegurar que eles continuem meios para os fins do Estado é o grande problema da Política. A Política não é entendida, aqui, como meio para os fins dos homens. A razão, imortal como a *polis*, é melhor captada por aquela comunidade de homens livres e iguais – pela lei – que por um indivíduo isolado. Assim sendo, os interesses individuais cedem quando o homem se torna cidadão, instalando-se uma supremacia do “bem comum”.

A finalidade do Estado é cultivar a justiça na alma do cidadão. Não é a própria cidade que é avaliada, mas as qualidades do indivíduo moldado por ela: o que precisa ser feito é o indivíduo, não o Estado²⁸.

É, outrossim, à luz da razão como princípio ordenador que Aristóteles pode categorizar os regimes políticos, indicar suas vantagens e desvantagens em relação ao processo de atingimento do “bem comum”²⁹.

Nesse passo é que se pode afirmar que a Grécia Antiga formulou a ambição de sujeitar a alma e o Estado à razão. A razão como princípio atemporal, de modo que a Política fosse medida não pela experiência (pela prática), mas por princípios de justiça derivados de argumentos (uma exteriorização do *logos*)³⁰.

Uma primeira consequência dessa ambição, como se nota n’A *República* ou n’A *Política*, é que o Estado é explicado e percebido por meio de metáforas orgânicas. A cidade é

reguladas para favorecer a pauta geral de debates das instâncias superiores (“democracia representativa”). Entre outras obras, OBER, Josiah. **Demokratia: a conversation on Democracies Ancient and Modern**. New Jersey: Princeton University Press, 1996 e **Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule**. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

²⁸ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 262.

²⁹ Para um detalhamento acerca desses regimes, COUTINHO, Luís Pereira. **Teoria dos Regimes Políticos**. Lisboa: AAFDL, 2013.

³⁰ Importa sublinhar a relevância dos *sofistas*, na lembrança de que os valores (morais) da Política devem ser frutos de argumentações plausíveis, não somente de imposições de governantes. Fernando Bastos assim expressa: “Em consequência da sua itinerância e do seu contacto com diversos e diferentes regimes políticos, costumes e diferentes instituições sociais, manifestam-se algumas concepções transversais do seu pensamento que marcam as suas mundivências e as suas concepções gnoseológicas: a não-aceitação de uma verdade universal e absoluta; a fundamentação exclusiva da lei nas necessidades, costumes e tradições do homem e da sociedade; a abordagem ao real sem o recurso ao divino; o reconhecimento de que a lei não passa de uma convenção... Estas posições decorrem da constatação da influência dos factores sociais na formação dos homens e na modelação dos seus comportamentos, pois em função da existência de uma pluralidade de culturas e modos de pensar, que elegem outras tantas verdades e leis, não resta à universalidade senão transformar-se em relativismo”. In BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 44.

como um corpo. Um sistema que funciona a partir de sua lógica interna que – assim como um organismo vai do nascimento à morte – não pode ser paralisada. Há um ciclo de desenvolvimento e de declínio da Política, enquanto vida da cidade-Estado³¹.

Uma segunda consequência, mais inusitada, é que a construção da Política poderia ser examinada, de fora, desde o ponto de vista de um observador. Afinal, a razão pode ser depreendida. Na filosofia platônica, por exemplo, entender algo significa *reconhecer* sua forma inteligível, perceber a correspondência (no máximo possível) entre o aspeto ideal daquele algo e seu aspeto material, o modo como aparece à razão humana.

Embora a Política deva ser subjugada a razão, como qualquer fenômeno aspira a forma perfeita (*eidos*, a *ideia*), na prática isso nunca se concretiza. Nunca existe uma Política perfeitamente racionalizada, permanecendo a experiência política sempre uma sombra da perfeição política que somente o mundo das ideias é capaz de manifestar. Não há motivo para lutar contra essa constatação³².

Importante sublinhar, por enquanto, que toda essa moldura normativa, nos três principais autores da Grécia clássica, baseava-se em *princípios*. Tratam esses pensadores de uma “ordem universal de justiça”, num roteiro conduzido pela razão. Essa ordem seria constante baliza – e, por isso mesmo, nunca concretizável – para a formação e a duração da cidade.

1.2 REMINISCÊNCIAS DE UMA COMUNIDADE CRISTÃ

A doutrina da Igreja Católica, em especial durante a Idade Média europeia, elaborou uma perspectiva bastante diferente daquela vinda do mundo antigo. Houve um deslocamento no eixo das relações políticas: a razão cede espaço ou, melhor, torna-se instrumento da *vontade informada na graça*.

³¹ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 261.

³² KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 261.

Em Santo Agostinho³³, por exemplo, a razão deve concorrer para o esclarecimento dos conteúdos da própria fé, que, por sua vez, orienta a razão. Uma circularidade necessária a ambas: a fé, sem fundamentação, sem entendimento, é mera credulidade; a razão, sem a orientação da fé, é entendimento raso, superficial. Assim como Platão argumentava, na *Alegoria da Caverna*³⁴, que o prisioneiro ao ver a luz exterior do Sol, reconhecia o profundo engano em que tinha vivido, também Agostinho afirmava que o verdadeiro conhecimento não prescinde da luz da “revelação divina”.

Aliás, o conceito de “revelação” não deve ser lido apenas teologicamente. Embora as verdades que Agostinho encontra nas Escrituras Sagradas sejam inspiradas por Deus, a verdade, no seu sentido gnosiológico e epistemológico, também provém de Deus. A verdade, de qualquer forma, portanto, exigiria um pensamento relacional com Deus³⁵. Assim, Deus é a felicidade também porque é a Verdade, enquanto necessidade última da razão.

Num sentido ético e político, lembra Fernando Evangelista Bastos³⁶, o humano, enquanto substância racional (alma) e material (corpo), passa a existir no mundo como filho do *pecado original*, mas que pode se redimir através da “graça divina”. Essa possibilidade de redenção é sentida como uma predisposição sobrenatural no interior de cada humano para agir. A ação caritativa, a partir da esperança de salvação (de atingir a Cidade Celeste³⁷), é que impulsiona o humano.

A Política, nessa etapa pré-moderna, é fundada sobre o mistério de uma autoridade sagrada, impenetrável e insondável por um indivíduo ordinário. A finalidade da Política medieval é proteger o sagrado, repetindo seus mandamentos na ordem temporal. Os cristãos, nos séculos VIII a XV, afirmavam que a razão, sem a iluminação do Verbo, não poderia resolver o paradoxo maior da condição humana: homens finitos não conseguem atingir o infinito (que,

³³ AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. 25ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

³⁴ Provavelmente, a mais conhecida passagem d’*A República*. Ver PLATÃO. **A República**. [Original do séc. IV a.C]. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

³⁵ Como ressaltam Armstrong e Markus, “Trata-se de uma réplica exacta da imagem do sol de Platão: também para Agostinho, Deus é, em relação ao espírito, o que o sol é em relação às coisas que a vista pode ver. Na luz que banha o espírito, os objectos do espírito tornam-se-lhe inteligíveis, do mesmo modo que a luz do sol torna visíveis as coisas materiais. A luz espiritual é a participação do espírito no Verbo de Deus, e Agostinho fala-nos algumas vezes desta luz como sendo o Mestre Interior, Cristo habitando na alma e instruindo-a desde dentro”. Cf. ARMSTRONG, Arthur Hilary. MARKUS, Robert A. **Fé Cristã e Filosofia Grega**. Lisboa: União Gráfica, 1970, p. 119.

³⁶ BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 88.

³⁷ AGOSTINHO de Hipona. **A cidade de Deus**. Vol. 1. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006.

em Política, seria, por exemplo, a organização perfeita da Cidade de Deus³⁸). Um paradoxo que nem um rei-filósofo (como agradaria a Platão) nem o cultivo de hábitos virtuosos (como aconselharia Aristóteles) poderia ultrapassar: somente a intervenção divina, a partir da “revelação”.

Essa crença na revelação exigiu uma reconceptualização das faculdades da alma e, via de consequência, uma diferente ordem de *psyche* e de Política. Nenhum conceito clássico de alma guardava um elemento como a revelação. A revelação, como nova fonte de verdade substantiva, leva à introdução da faculdade da “vontade”. Como se antecipou, a concepção cristã da vontade é melhor entendida como uma faculdade da alma que corresponde à ideia de “graça”, tendo em conta que a vontade é o potencial de realizar a graça de Deus. É a faculdade pela qual o indivíduo põe sua alma em condição de receber aquela “graça” e o seu corpo em condição de atuar conforme (a vontade e a sua correspondente ação, portanto, serviriam à obediência dos preceitos divinos, destacadamente a caridade³⁹).

Nenhum exercício da clássica virtude da justiça, através da razão, eleva a alma à presença do sagrado: mesmo o homem sábio pode falhar. A graça é a resposta de um Deus onipotente ao ato de confissão da vontade pelo indivíduo. Uma confissão – não apenas como ritual da Igreja Católica – de forma mais ampla: uma purificação e uma abertura ao sagrado. A confissão marca a viragem da vontade em direção a Deus, abandonando o eu finito. Esta é a vontade além da razão e sem desejo⁴⁰.

A vontade é aquela capacidade que o cristão deve revelar num mundo em que o significado se encontra totalmente dentro da posse do ato da graça de Deus. Num eco da homologia platônica entre *cidade* e *homem*, a alma do homem, reconcebida pelo cristianismo, opera agora em uma nova homologia entre *Deus* e *homem*. Assim, tal como a vontade representa a abertura do homem à revelação, a vontade é a fonte da revelação de Deus. Deus quer o mundo

³⁸ Ver AGOSTINHO de Hipona. **A Cidade de Deus**. Volumes I e II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

³⁹ Sublinha Fernando Bastos: “a acção caritativa é que permite descobrir a lei eterna consubstanciada na prática e na vivência interior do amor. Assim, a aspiração (e a expressão!) maior da fé é o amor, o amor a Deus; é pelo amor que o homem pode alcançar, pode transmutar-se, numa pertença a Deus, *superando a sua contingência, pela dívida de si*, num retorno de eternidade. É esta experiência, que traduz o uso das coisas materiais e dos outros homens, que confere sentido àquilo que deve fundar a verdadeira vida humana, ou seja, o júbilo final”. Cf. BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 88.

⁴⁰ KAHN, Paul. **Political Time: Sovereignty and the Transtemporal Community...**, p. 265.

na existência; cada manifestação do divino é uma expressão renovada da vontade de Deus. Não mais a razão, mas a vontade liga o mundo em um único todo estruturado.

Para os gregos, o problema da vontade foi concebido como o de controlar uma vontade fraca – uma vontade que não iria cumprir as exigências da razão, mesmo sabendo o que devia ser feito. Por conseguinte, as virtudes da vontade eram a temperança e a coragem, a capacidade de fazer o que era certo sob condições extremas de prazer ou de dor. Mas o que era certo permanecia uma questão de razão. A formação da vontade era uma questão de condicionamento de hábitos corretos dentro de um contexto de razoáveis expectativas da comunidade. Essa sensibilidade normativa, aliás, levou os gregos a produzirem os primeiros trabalhos historiográficos do ocidente: esses trabalhos apresentavam narrativas de ações heroicas, isto é, de superação de fraquezas da vontade pelas virtudes da razão sob condições extremas (essa, por exemplo, era a virtude especial de Ulisses)⁴¹.

De outra forma, em sua autobiografia, Santo Agostinho descreve seu confronto e rejeição final dessa concepção clássica da vontade. A experiência que ele descreve começa com o problema da fraqueza da vontade (*akrasia*). Apesar de sua educação, e apesar de suas plenas faculdades mentais (poderes de deliberação sobre si mesmo), ele está sem o poder de formar seu caráter sob a orientação da razão. Na verdade, a razão apenas torna as coisas piores. Isto torna-se uma fonte de dúvida radical. Agostinho é o primeiro a registrar a experiência existencial como “angústia” (*angst*). A existência se tornou um problema – e a única resposta para esse problema seria uma fé, que pode alcançar um plano superior ao da razão.

O fracasso da vontade não seria mais a fraqueza ante a tentação ou a falta de hábitos virtuosos na Política, como a coragem ou a moderação. O fracasso da vontade, agora, seria um abandono da graça, que o cristão experimenta como “pecado”. Apresentando o homem essa tendência para a desobedecer os desígnios celestes, torna-se legítima a força coercitiva (inclusive coação legal) a regular as ações humanas, enquanto o amor de Deus não substituir o egoísmo pela ordem, pela paz e pela justiça. Nesse meio tempo, a luta contra o mal apenas pode ser realizada por essa coação legal⁴². Nesse sentido, o castigo seria instrumento de justiça, “pelo qual se aplica o princípio de dar a cada um o que é seu”⁴³.

⁴¹ KAHN, Paul. **Political Time: Sovereignty and the Transtemporal Community**..., p. 265.

⁴² BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder**..., p. 91.

⁴³ AGOSTINHO de Hipona. **A Cidade de Deus**. Vol. III. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 1923-1924.

Essa justiça, aplicada – por amor e pedagogicamente – na Cidade dos Homens por aqueles que atingiram a Verdade aos que, por ignorância ou por convicção, permanecem no erro, termina por se identificar com a *sofocracia* de Platão ou de Aristóteles, no sentido de que existe uma fundamentação para que uns mandem e uns obedecem. Na Grécia, a força da razão, revelada aos filósofos; na medievalidade, a força da vontade divina revelada aos nobres e clérigos. O castigo, embora revele sofrimento, é um ator de amor, para corrigir e purificar.

Nesse quadrante é que a confissão é um ato paradigmático do discurso em uma metafísica cristã da vontade: é um discurso que aproxima o indivíduo do sagrado, enquanto gratidão da criatura ao Criador, pelo castigo que deverá ser corretamente aplicado. Embora reconhecendo que esse discurso não pode cruzar a fronteira, não é a confissão, por si, capaz de salvar a alma. Assim, a comunidade *deliberativa* dos gregos é substituída pela comunidade *confessional* da Igreja.

Importa considerar, outrossim, que a perspectiva da vontade (do Criador ou da criatura) é aquela da história, de modo que a Política seria medida contra o passado, entendido como uma espécie de autorrevelação sagrada da comunidade⁴⁴. Não seria mais a perspectiva de um princípio a-histórico, como a justiça, para os gregos antigos, em que a política seria medida frente a decantações da justiça, por intermédio de argumentos e não da experiência.

A vontade humana é livre, mas encontra-se submetida à observância das leis morais pela atratividade do Bem, que inspira e que vai ao encontro da natureza humana (propensão para Deus). De acordo com Agostinho, a vontade não se encontra determinada pelo intelecto, bem pelo contrário, precede-o. Esta vontade livre, contendo em si todas as possibilidades e, por isso mesmo, a faculdade de querer o mal, pode agir caótica e imoralmente, contra a vontade de Deus. O pecado (o mal), como imanente à desordem, elimina qualquer causa metafísica, estando Deus excluído de sua causação. Desse livre arbítrio que surgem os pecados, surge a consequente necessidade do castigo e, para que seja aplicado adequadamente, surgem a Política e as leis humanas⁴⁵.

⁴⁴ KAHN, Paul. **Political Time: Sovereignty and the Transtemporal Community**..., p. 259.

⁴⁵ Na interessante síntese de Fernando Bastos: “A *Civitas* impõe-se pois, como mecanismo de controlo da propensão humana para a maldade, uma vez que, se dela liberta, a presença dessa *Civitas* seria dispensável. Deste modo, a *Civitas* (o Estado) subsiste em função da existência de um homem pecador, é filha do pecado e, portanto, um mal necessário no presente. Antes do acontecimento do Pecado Original, o homem vivendo num estado de inocência, não possuía qualquer necessidade desse Estado (*civitas*), em razão de não expressar uma carência de correcção por ausência de maldade ou da sua inclinação. Partindo destes pressupostos, somos levados a afirmar

O Estado cristão se aproxima da *polis* na Grécia clássica, no sentido de que a ordem do Político não seria simplesmente um agregado de interesses individuais. Os fins do trabalho político, em sua dimensão histórica, traduzem-se na manutenção do Poder e não do bem-estar individual.

Por outro lado, a Política organizada pelos princípios da razão nunca poderia fazer mais do que replicar os limites da alma individual e a incompletude dos esforços humanos e finitos de justiça. A vida política organizada passa a ser vista como a condição do homem fracassado, do pecador. Essa vida política corrupta deveria ser transcendida em uma nova comunidade de fé. A Política moderna continua a exibir remanescentes dessa ideia cristã da corrupção do corpo. Muitas vezes, mesmo na contemporaneidade, diz-se que a Política é muito “deste mundo”, de modo que praticar a Política seria, inevitavelmente, assumir a chance de “sujar as mãos”.

O Estado também deve ter uma vontade, se quiser se tornar uma possível representação do divino. A Política não é mais uma questão de justiça sob a orientação da razão, mas da fé, dentro de uma comunidade daqueles que partilham uma vontade comum. Essa noção de comunidade de fé começa na Igreja, porém, torna-se central na concepção ocidental de nacionalidade e suas variantes (patriotismo, lealdade e, obviamente, traição).

Uma comunidade política não seria mais, meramente, uma estrutura organizada por desenvolvimento e por reprodução da razão. Ela se funda, agora, na vontade. O pensamento político moderno expressa essa ideia, por exemplo, no conceito de *soberania*. A soberania seria o ponto de reificação da vontade comum da nação. A soberania se funda na vontade, não na razão ou no desejo.

Por séculos, a influência cristã causara uma identificação entre a posse da soberania e o corpo místico do rei. O soberano não apenas reclamava um direito divino de governar, mas aparecera, ele próprio, como divino. Por óbvio, essa espécie de reivindicação de Poder do

que a existência do Estado é, num primeiro momento, negativa, pois a sua existência resulta do enquadramento de uma visão negativa do homem, pós-pecado original, para num segundo, se afirmar como instrumento de anulação do pecado, dessa *segunda natureza* (que surgiu após a *queda*) que o inclinou matricialmente para o mal”. Cf. BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 94-95.

monarca não sobreviveria ao desencantamento do mundo propiciado pela Modernidade. Entretanto, uma noção central – e talvez ainda mais profunda – da soberania sobreviveu: a operação metafísica da vontade na construção de uma autocompreensão da comunidade. A nação se tornara uma comunidade de fé nela mesma⁴⁶.

Diversos teóricos não enfatizam o suficiente essa conexão: entender a soberania enquanto mecanismo da metafísica da vontade, a expressão de uma fé num sujeito plural e transtemporal (a própria comunidade, seja sob as vestes de nação, de povo ou de poder legislativo ou, ainda, unificada no corpo místico do rei). O ato revelatório da graça, neste caso, é a autorrevelação da soberania popular. O indivíduo tornou-se divino, enquanto parte da soberania popular. A *teologia política* se baseia naquilo que o cristianismo trataria como uma heresia ou, pelo menos, uma perigosa linha a cruzar: entender aquele que recebeu a graça como parte do próprio divino.

A metafísica da vontade produz, ainda, a retórica política do “sacrifício”: a invocação do cidadão individual para realizar-se de modo profundo na doação inteira de si para a manutenção do significado sagrado do Estado (assim como o Cristo, por fidelidade às promessas do seu soberano, Deus). A comunidade política, fundada sobre a vontade do soberano (desta vez, o soberano popular [*vox Populi, vox Dei*]), exige uma suspensão deliberada da crença nos poderes de uma razão universal e um sacrifício de interesses individuais.

Um último e relevante aspecto a considerar nos vestígios cristãos encontrados na Filosofia Política ocidental tem a ver com o sentido de *reforma*, enquanto meio de resolução de tensões.

Lembra Eric Voegelin que boa parte da história espiritual e intelectual da civilização ocidental é a história da interação entre instituições públicas e movimentos de revolta⁴⁷. A ideia cristã de pessoa em proximidade com Deus se mostraria, segundo aquele autor, um irritador permanente contra as instituições. No entanto, a Igreja somada ao Império, durante a Idade Média europeia, desenvolveu uma fórmula peculiar de combate a insatisfações de grupos rivais ou, mesmo, de populações inteiras.

⁴⁶ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 270.

⁴⁷ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas. Vol. IV (Renascença e Reforma)**. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 156.

Como diz Voegelin, “o movimento do espírito se tornou institucionalizado na Igreja; donde os movimentos espirituais do fundo da sociedade não poderem estar em oposição genérica às instituições”. O movimento oposicional passara a se relacionar intimamente ao espírito da própria instituição e a ter de expressar-se como uma chamada para a *reforma*.

O espiritualismo da Cristandade, em particular o espiritualismo do Sermão da Montanha⁴⁸, tornara-se um padrão que pode ser invocado contra a instituição que deve representá-lo; se a ordem espiritual da Cristandade for excessivamente violada pela conduta dos grupos governantes, o apelo pode exigir padrões que são, em princípio, aceitos pelos próprios grupos governantes. É dizer, com Voegelin novamente, a resposta a um movimento espiritual a partir da base não depende de um colapso – pode ser a *reforma* da instituição⁴⁹.

Essa categoria da *reforma* se torna, então, uma ideia que distingue a civilização ocidental medieval (e, na sequência, a moderna) da helênica. O apolitismo ou a radicalidade no pensamento de grupos rivais causara a desfragmentação da *polis*. Não havia, portanto, a elaboração desse conceito de *reforma* enquanto digestão de movimentos contrários às instituições, mas nunca contrários ao próprio espírito – aos valores civilizacionais representados por aquelas instituições.

As ideias de *reforma* e de *contrarreforma*, como se sabe, fundamentaram as divisões da Cristandade (em Igreja Católica e igrejas protestantes) no início do século XVI⁵⁰, demonstrando, acima de tudo e no que interessa à Filosofia Política, a possibilidade de interpretações diferentes no modo de funcionar das instituições governantes conviverem sob o mesmo espírito (todas as igrejas continuaram cristãs, neste caso).

Embora essa absorção dos pensamentos contrários, por meio de *reformas* na institucionalidade, tenha se convertido na tônica da política ocidental, houve, depois da Modernidade inclusive, movimentos regressivos no espírito, isto é, oposições aos valores

⁴⁸ O *Sermão da Montanha* é o conhecido discurso de Jesus, presente no Evangelho de Mateus (Capítulos 5 a 7) e no Evangelho de Lucas (ao longo do livro), no qual Cristo leciona sobre a verdadeira vida cristã.

⁴⁹ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas...**, p. 157.

⁵⁰ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas...**, p. 161-165.

civilizacionais mesmos (e não apenas às instituições governantes). Voegelin refere, aqui, os casos emblemáticos do comunismo estalinista e do nacional-socialismo alemão⁵¹.

De sorte que essa moldura normativa da comunidade cristã se baseia na história (que revela a vontade da comunidade a ela mesma), ajuda, outrossim, a explicar as virtudes patrióticas (a crença nalgo maior que merece ser obedecido) e auxilia na compreensão do ideal de Estado-Nação soberano (uma comunidade confessional de si mesma). Além disso, sinaliza a categoria de *reforma* (enquanto possibilidade de absorção de forças opositoras).

1.3 AS LUZES DA RAZÃO

Os pensadores do Iluminismo, notadamente na Europa dos séculos XVII a XIX, converteram tanto a razão como a vontade a apreciações cotidianas, ordinárias, limitadoras da experiência, que, a cada instante, informam ao indivíduo seus objetos de interesse⁵². Os iluministas, de regra, simplificariam a razão como uma capacidade de raciocínio lógico, de prever e de prover de acordo com as necessidades do próprio homem⁵³. Uma capacidade de ponderar os melhores meios para que se possam alcançar os fins desejáveis (tais como a paz ou a riqueza).

A perspectiva do interesse, desse modo, é aquela do *presente*: a Política é medida pelos mercados, pelas trocas materiais e simbólicas entre os indivíduos⁵⁴. Tanto que John Locke pode afirmar: “o grande e principal objectivo dos homens que se unem em comunidades e se submetem aos governos é a preservação da sua propriedade”⁵⁵.

O contrato social, enquanto ideia-chave do Iluminismo, desnaturalizou o Estado, afirmara que não seria um corpo orgânico (tal como a metáfora aristotélica). A autoridade política seria *artificial*: uma consequência das ações concretamente situadas e finitas de administradores e administrados⁵⁶.

⁵¹ VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas...**, p. 160.

⁵² KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 259.

⁵³ Fernando Bastos, referindo-se ao pensamento hobbesiano, indica essa espécie de redução do racional ao mundo prático. Ver BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, p. 142.

⁵⁴ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 267.

⁵⁵ Ver LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁵⁶ Uma significativa passagem do *Leviatã* assinala a criação da *pessoa artificial do Estado*: “A única maneira de instituir um tal poder comum (...) é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens,

Enquanto produto do gênio humano, o Estado poderia ser rico ou pobre: os problemas políticos não seriam marcas do pecado e estariam, sempre, sujeitos a reparo.

O contrato social moderno também legou ao teórico (ao filósofo) um empreendimento descritivo, porque ele se insere na comunidade política. Ao perguntar pelos termos do contrato que um agente racional aceitaria, em boa verdade, o autor escreve como um representante universal desse agente, porque ele próprio deveria aceitar as cláusulas desse contrato.

Além disso, o contrato não se compadece com mentiras (como aceitaria Platão, porque, afinal, a Política humana nada mais seria que a imperfeita sombra da *ideia de Política*, ou, como diria Trasímaco, a Política seria o meio de fazer valer a razão do mais forte), também não aceita mistérios (feito os dogmas da cristandade). Deve ser de plena transparência a todos os seus membros.

Na noção de contrato, o Estado não se pergunta como criar indivíduos úteis (aos fins da Política), mas sob que condições os indivíduos continuarão a concordar na criação ou na sustentação da autoridade política. O horizonte dessa indagação, portanto, é a própria vida ou o próprio bem-estar individuais. Embora, nesse vetor, como lembra Anthony Kenny⁵⁷, “o contrato social de Locke difere do de Hobbes. Ao contrário do soberano de Hobbes, os governantes de Locke também participam no contrato inicial. A comunidade confia ao tipo de governo escolhido a protecção dos seus direitos; e, se o governo atraiçoar a confiança nele depositada, o povo pode afastá-lo ou alterá-lo. Se um governo agir arbitrariamente, ou se um ramo da governação usurpar o papel de outro, o governo será dissolvido, e a rebelião será justificada”.

que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, a nossa paz e defesa. (...) É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma Pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”. Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 152.

⁵⁷ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 294.

A finalidade da Política do contrato social é se refazer até que melhor respeitados os interesses e o bem-estar dos indivíduos. Esses não têm a necessidade de se repensar, de remodelar suas atitudes: o Estado é que precisa se adaptar⁵⁸. Nesta hipótese, a autoridade política fora criada pelos próprios indivíduos, por delegação de Poder, e, da mesma maneira, poderia ser removida. Os termos do contrato social permanecem como parâmetros normativos e, caso violados, haveria o fim da autoridade do Estado.

O plano de subjugar a Política a razão é mais extremo, aqui, porque o Estado exhibe a plasticidade de tudo o que é artificial, logo, pode ser aperfeiçoado a cada instante.

Aponta Fernando Evangelista Bastos⁵⁹ que essa noção de “pacto” ou “contrato político”, não é uma ideia original de Hobbes ou de qualquer dos contratualistas mais célebres (Locke, Rousseau ou Kant); “remonta, pelo menos, ao tempo de Epicuro como busca racional da origem do poder”. Também na Idade Média, continua Bastos, os teólogos tinham distinguido o *pactum unionis* ou *societatis* (quando os homens isolados do estado de natureza constituíam-se em sociedade) e o *pactum subjectiones* ou de submissão (quando os homens, no instante de constituição da sociedade, transferiam ou alienavam os seus poderes mediante certas condições, a um senhor)⁶⁰.

Por óbvio, não seria possível o retorno a um tempo pagão ou a uma mitologia naturalística: as obras do nascimento da Filosofia no ocidente e os séculos de doutrinas da Cristandade deixaram marcas inegáveis em todos os períodos subsequentes. O pensamento de Thomas Hobbes é exemplar quanto a essa mescla de conceitos clássicos e cristãos.

Hobbes, na inauguração do *iluminismo inglês*, com *Do cidadão*⁶¹, de 1640, e com *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*⁶², de 1651, declara, desde logo, que “todos os homens são naturalmente iguais” – e essa igualdade não seria a mesma da patrística cristã, em que todos seriam irmãos porque prestariam contas ante o tribunal divino.

⁵⁸ KAHN, Paul. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community**..., p. 262.

⁵⁹ BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder**..., p. 141.

⁶⁰ Com sentidos próximos a esses, também na medievalidade: PÁDUA, Marsílio de. **O Defensor da Paz**. 2ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

⁶¹ HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

⁶² HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

O filósofo apresenta dois argumentos a favor dessa igualdade. Um físico-mecânico, “os homens têm uma capacidade igual de se matar uns aos outros e até mesmo o mais fraco tem força suficiente para matar outro mais forte do que ele, seja porque recorre a uma ‘maquinação secreta’ seja porque se alia a outros que estejam correndo o mesmo perigo que ele”, e outro, de ordem psicointelectual: “quanto às faculdades do espírito (...), nelas encontro, entre os homens, uma igualdade mais perfeita ainda do que sua igualdade de forças”, pois mesmo que cada um tenha a tendência de se considerar mais sensato e mais prudente que os outros, isso só prova que cada um está satisfeito com a sua parte de *razão*”.

A igualdade em Hobbes difere também da influência aristotélica, em que os homens se complementam uns aos outros: não seria uma igualdade analisada através do holismo, mas sim através do individualismo. A partir do instante em que todos têm as mesmas necessidades, as mesmas aptidões e as mesmas forças, sua contribuição para a instituição de um Poder em comum pode ser a mesma. Em Aristóteles⁶³, há uns mais justos, mais prudentes e mais virtuosos que outros, nesse sentido, a aristocracia seria o regime político ideal.

Essa igualação natural dos indivíduos, segundo Hobbes, repercute, outrossim, em um “direito de natureza”: nada menos que a liberdade do indivíduo de fazer tudo o que possa para preservar a sua própria vida. Assim sendo, a igualdade geraria a liberdade e esta, por sua vez, uma rivalidade, que pode ser equacionada, de maneira eficaz, através de um constructo racional, um acordo entre os homens, para instituição de um Poder centralizado que possa resolver eventuais conflitos de liberdades.

No concernente à questão do Poder e do Estado, Hobbes fora igualmente *universalista* (não se atendo a um panorama inglês para discutir): teorizou um “contrato social”, supondo um instante histórico no qual os homens viveram em um “Estado de Natureza” (guerreando uns contra os outros em nome dos bens primordiais) e afirmando a superação desse estágio de sociabilidade por um “contrato”, em que cada homem é parte, cedendo sua liberdade e seus direitos a uma entidade superior – o Estado – que passa a agir em seu nome, a fim de garantir a paz e a distribuição dos bens primordiais.

⁶³ ARISTÓTELES. **A Política**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

A consequência dessa segurança recíproca, garantida pela espada estatal, seria a “sociedade civil” – o homem tornar-se-ia “civilizado”.

Hobbes, nesse quesito, adaptara as teorias do contrato e da representação, hauridas do Direito Privado romano, ao Direito Público, tanto que menciona, expressamente, o *Digesto* e o *De oratore* de Cícero. Em decorrência dessa analogia, Hobbes estabelece a noção fundamental do Estado como *pessoa*, isto é, como *artefactum* jurídico. Uma *pessoa pública* (*persona civilis*), enquanto no direito romano se falava, unicamente, em *pessoa* como “pessoa privada”. O autor inglês argumentara que o conceito de *persona*, ‘máscara’ – que nascera no teatro, passara ao tribunal e depois à vida cotidiana – relacionava-se a uma “transferência de autoridade”, uma atuação (daí o nome “ator”) ou uma representação (daí “personagem”). Toda “pessoa” é, em verdade, uma *persona ficta*, que exige uma dialética entre *auctor* e *actor*.

Essa separação romana entre, no vernáculo, *autor* (aquele que chancela ou delega poderes) e *ator* (aquele que realiza ou exerce o poder segundo a certificação do *autor*) fora essencial a Hobbes para asseverar que os direitos individuais dos *autores* são transferidos a um único *ator*, que, assumindo a “personalidade” dos *autores*, é obrigado a agir em seu nome e lugar. Nesse sentido, uma “pessoa” seria sempre *representativa*, atualizando o Poder conferido pelos *autores*, que lhe transferiram seus direitos: jamais ela própria seria uma autora. O Estado, nesse sentido, seria corolário daquele “contrato” inicial, a partir do que um único homem assumiria uma “personalidade” que representaria uma multidão de homens⁶⁴.

É intrigante observar que, nesse raciocínio, o Povo – ou “o corpo público”, na linguagem hobbesiana – é uma multidão de *autores* e o Estado é permanentemente um *ator*, uma essência que unifica o múltiplo (*unum quid*) na sua ação “em nome de” (*in person of*). “Por conseguinte, longe de simbolizar, como muitos leitores pretenderam, um Poder individualizado ou um monstro de tirania, o Leviatã sai, muito pelo contrário, de uma democracia originária”, de acordo com Simone Goyard-Fabre⁶⁵.

⁶⁴ O que esclarece a expressão hobbesiana *Rex est populus* ou a que dirá Baruch Spinoza, no Tratado Teológico-Político, *Rex est ipsa Civitas*. É Rousseau que, numa aspiração de democracia radical, inverterá a *populus est rex*, o que, na essência, continua a defender a unidade do Estado, tal como Hobbes em seu contexto, um século e meio antes.

⁶⁵ GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do Direito Político Moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 91.

Essas passagens denotam que os ensaios *Do Cidadão* e *Leviatã* se inserem em um contexto iluminista que informará o tom, inclusive, da posterior “Revolução Gloriosa” (1688), que depôs e limitou o poder absoluto da monarquia inglesa – embora, comumente, Hobbes seja apontado como um autor absolutista⁶⁶. Um século antes de *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*⁶⁷ (1755) e *Do Contrato Social*⁶⁸ (1762), de Jean-Jacques Rousseau, e um século e meio antes da própria *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* francesa, o filósofo inglês já debatia os conceitos de liberdade, de igualdade e de contrato social, por exemplo, que seriam responsáveis, em grande parcela, pela definição mais forte de “cidadania” (e do direito de participar) de todas revoluções liberais.

Assim é que a ambição do Estado Moderno é reforçada por uma vontade, que faz nascer o contrato social. Uma vontade que não seria mero decalque da vontade divina. A vontade de fugir de um imaginado “Estado de Natureza”, em que as únicas coisas certas seriam nossa capacidade de raciocinar e de lutar para sobreviver contra imensas e constantes ameaças.

A Política do contrato social é aquela que vive sob constante possibilidade de *revolução*. As próprias ideias iluministas nasceram como revolucionárias e destinadas a novos pactos sociais. Por isso, a tarefa da Política na Modernidade seria construir uma ordem a partir de princípios que seriam válidos como “autoevidentes” para qualquer agente racional que participasse de um contrato sob condições de relativa escassez de recursos e, assim, moderada necessidade de bens materiais.

A Política moderna, democrática, é fundada num ato transcendente de autorrevelação: a revolução⁶⁹. O valor político da revolução não pode ser explicado, seja recorrendo a normas abstratas – justiça – seja recorrendo a análise de causas empíricas – necessidades materiais – que levariam a uma revolução num dado momento no tempo. Revolução não é o efeito de qualquer causa, embora as circunstâncias que foram a ocasião para

⁶⁶ Vale dizer que Hobbes não subordina o poder monárquico ao direito divino dos reis, mas sim à soberania do povo pela manutenção consentida do contrato social. No *De Cive*, Hobbes fundamenta a tradição da lei civil tanto no direito romano – a partir da Lei das 12 Tábuas – como na Lei Mosaica da Torá judaica: tanto o “não faças ao próximo aquilo que não queres que te façam a ti”, do *Corpus Iuris Civilis* romano, como o “amarás o teu Deus acima de todas as coisas” (entendendo-se Deus como a própria “palavra de Deus” ou a própria Justiça do primeiro mandamento judaico que marca a Antiga Aliança) e, por fim, o “amarás o teu próximo como a ti mesmo” da Nova Aliança cristã (desde o Cristo encarnado).

⁶⁷ Ver ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁶⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁶⁹ KAHN, Paul. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...**, p. 268.

a revolução possam ser descritas. Elas não são a causa, porque a replicação daquelas circunstâncias não levará, necessariamente, à revolução. Na melhor das hipóteses, as circunstâncias “convidam” a uma revolução.

A revolução rompe com o tempo ordinário, como um novo momento da criação. Ela nunca pode ser reduzida às suas causas antecedentes; nem pode ser esgotada na história subsequente que faz possível. É, assim, por excelência, Política na forma de uma metafísica democrática da vontade⁷⁰.

De sorte que cada Estado-Nação moderno acredita que está sujeito a uma potencial revolução – uma nova mobilização dos indivíduos, tornados soberanos, fora da lei. Constituições não podem ter cláusulas de caducidade, mas também seria inútil declararem ilegítimo um investimento da soberania popular em nome de uma nova Constituição. Assim, a vontade da soberania popular é sempre mais profunda e mais rica que os termos de sua particular expressão na Constituição. Essa vontade é uma fonte inesgotável, inexaurível de significado para o Estado⁷¹.

Essa comunidade revolucionária tem um tipo de existência transtemporal: todos os indivíduos do presente e do futuro participam como membros da soberania popular. A atemporalidade de Cristo passou da Igreja ao monarca soberano, à nação soberana e ao povo soberano⁷². Uma nação não pode ser concebida exclusivamente no modelo da razão pura, da Grécia clássica, ou do interesse (individual), do Iluminismo. É o produto de um ato revolucionário de vontade, que se tornou uma fonte de autovalidação da “revelação”. É o Estado-Nação que se torna uma Igreja na qual todos os cidadãos são parte de um corpo, o *corpo místico* do Estado.

⁷⁰ Para uma densa filosofia do acontecer revolucionário, consultar ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷¹ A sociedade, o povo, o Poder Constituinte, por definição, continuam sempre potências, sempre representados. Sob pena de se desfazerem enquanto “constituintes” e passarem a “constituídos”. Nunca haverá, portanto, a existência concreta de um povo, a menos que deixe de ser, necessariamente, um parâmetro transcendental. Nas palavras de Carl Schmitt, o Poder Constituinte é verdadeiramente inconstituível. Ver a respeito DUSO, Giuseppe (org.). **O Poder: História da Filosofia Política Moderna**. 1ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005, p. 435 e ss.

⁷² KAHN, Paul. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community**..., p. 271.

Essa moldura normativa do Iluminismo se baseia, em linhas muito gerais, no interesse: trata da satisfação de interesses. Seu modelo de comunidade, por isso, de acordo com Paul Kahn⁷³, seria o mercado (enquanto lugar da circulação de interesses, por excelência).

2. REALIZAR A POLÍTICA

Uma *ideia* representa – desde a origem etimológica (*eidos*) – uma figuração do possível, uma ‘essência’, uma ‘abstração’, uma “forma” (para utilizar termo típico da filosofia platônica) e, portanto, qualquer *ideia* é sempre uma hipótese, um fenômeno do pensamento, e não um evento, um fenômeno do mundo sensível.

Nessa perspectiva, os vários conceitos da Antiguidade Clássica, do cristianismo do período medieval, do humanismo (renascentista) e depois do Iluminismo desenvolvidos, em épocas e em dimensões diferentes, não podem ser responsabilizados quer por uma salvação quer por uma destruição da humanidade.

As *ideias* esperam um âmbito de concretização, que, aliás, pode nunca se efetivar (não são poucas as *ideias* sociais, políticas, econômicas, científicas, religiosas, éticas, morais *etc.* que nunca foram experimentadas). Além disso, quando há um contexto favorável à sua aplicação, podem se decantar de um modo mais próximo, de um modo mais distante ou de um modo totalmente diferente daquele imaginado pelas mentes que as elaboraram. Em suma: não parece filosoficamente adequado identificar, em absoluto, uma *ideia* à sua tentativa de implementação (que, como se disse, pode não corresponder, em nada, àquilo que os idealizadores defendiam).

Portanto, assim como a *ideia* de comunismo não responde pelos *gulags* da URSS (entre 1922-1991), a *ideia* de Iluminismo não deve ser acusada pelos *Konzentrationslager* (os “campos de concentração”) da Alemanha, da Polônia, da Áustria e de outros países europeus durante o regime nazista (entre 1933-1945)⁷⁴. Os desdobramentos de uma *ideia*, particularmente os considerados mais radicais, devem ser analisados, em geral, segundo as

⁷³ KAHN, Paul W. **Political Time: sovereignty and the transtemporal community...** pp. 259, 267, 276.

⁷⁴ Quanto a essa imunidade da *ideia*, no sentido de que a uma “Hipótese” é importante não tanto por sua vitória prática (sua comprovação, para dizê-lo numa linguagem científica), mas pelos termos de sua formulação e pelas críticas que pode inspirar (há uma fecundidade, inclusive, nos fracassos da *ideia*). Q.v. BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo, Boitempo, 2012.

circunstâncias práticas em que aquela *ideia* foi afastada de seus objetivos iniciais e, poucas vezes, esses desdobramentos conseguem ser previstos desde o nascedouro de um conceito novo.

Esse alerta era necessário para registrar que determinados autores são malquistos – mesmo na tradição ocidentalcêntrica – como Maquiavel ou Hobbes, a despeito da enormidade de conceitos que trouxeram a debate, porque, diz-se, suas concepções (de Poder, de Política, de Estado ou de Cidadão, por exemplo) teriam favorecido a regimes monárquicos *absolutistas*. Críticas desse tipo ou (i) deixam de analisar as pré-compreensões de cada autor, nomeadamente suas notas biográficas (conjunturas étnico-culturais e religiosas, padrões de pensamento da época em que viveu, peculiaridades de sua formação educacional, de sua profissão *etc.*) ou (ii) entendem de modo restrito o sistema filosófico arquitetado pelo autor, concentrando-se em uma ou duas obras específicas e desprezando o conjunto de textos, cartas e demais registros orais ou escritos a respeito daquele autor ou, ainda, (iii) examinam os conceitos do autor à luz de outros que lhe são posteriores, numa espécie de anacronismo teórico.

Na tentativa de não deslizar por esses caminhos, esta pesquisa procura compreender o legado de cada uma das grandes narrativas epistêmicas analisadas pelo primeiro capítulo como importantes adquiridos filosófico-hermenêuticos e civilizacionais. Uma reunião de *ideias* que, ao longo do tempo, geraram, por exemplo, os Estados Constitucionais ou os Estados democráticos de Direito, que, praticamente, todos os países do ocidente (tanto ao Norte como ao Sul global) exibem.

É considerando aquilo que diferentes autores, em diferentes contextos, disseram sobre Estado (e, particularmente, soberania) que será possível, com razoável consistência, apontar cinco notas essenciais ao conceito de Estado. Haveria, assim, uma espécie de re colocação do debate contemporâneo a respeito dessa *ideia*, tendo em conta que, como examinado no primeiro capítulo, múltiplas heranças conceituais são resgatadas nas práticas e nas teorias políticas atuais, sem atentar, muitas vezes, para essa sobreposição de conjunturas histórico-culturais e filosóficas.

Note-se, por exemplo, a estreita conexão entre a moldura normativa dos três principais autores da Grécia clássica – baseada em *princípios* e tratando de uma “ordem universal de justiça”, num roteiro conduzido pela razão – e a doutrina da Soberania do Estado.

Depois, revela-se, nem tão sutilmente, uma linha de continuidade entre a moldura normativa da comunidade cristã – baseada na história (que revela a vontade da comunidade a ela mesma), na ação permitida pela crença (a crença nalgo maior que merece ser obedecido) e no ideal de uma comunidade confessional de si mesma – e a doutrina da Soberania da Nação. Aliás, não por acaso, o grande propagador da soberania nacional, no instante do calor revolucionário francês, será um Abade (Emmanuel Joseph Sieyès⁷⁵).

Além disso, há um vínculo muito direto entre a moldura normativa do Iluminismo – baseada, em linhas gerais, na razão enquanto nota individual, como engenho e no interesse próprio, cujo modelo de comunidade seria o mercado (lugar da circulação de interesses, por excelência) – e a doutrina da Soberania do Povo. Não por acaso, a categoria de vulto, aqui, será o “contrato” social, numa homologia nítida com a ascensão das relações contratuais e da vida burguesa como um todo.

Essas doutrinas foram, na *praxis* constitucional da ‘Modernidade tardia’, sobrepostas de maneira tal que é difícil refazer o percurso e examinar, separadamente, as raízes de cada instituto do Direito Político e das instituições sócio-estatais. Essa análise histórica e filosófica, por diversas vezes relegada hoje, pode, no mínimo, readequar determinados parâmetros de discussões. Mesmo porque esses híbridos político-constitucionais, acúmulos de distintas tradições, além de inegáveis marcas evolutivas (do entrelaçamento de ‘aspectos positivos’ de cada tradição), podem causar alguma perplexidade, quando ‘aspectos ou desdobramentos negativos’ de cada tradição se tocam.

Naquilo que preocupa este momento da pesquisa, evidencia-se que o *ethos* de uma ou de outra moldura normativa, a atmosfera que favorece a aplicabilidade de certas *ideias*, não se origina “do nada”. Há um pano de fundo, um *background*, que é costurado pelas doutrinas sociais, políticas, econômicas, religiosas, morais etc. elaboradas a cada época. É nesse específico sentido que se indica que algumas noções e categorias, pensadas por autores, *realizam a Política*. Elas têm uma inerente aptidão de causarem efeitos práticos: foram publicadas com essa intenção.

⁷⁵ Cf. SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **O que é o terceiro Estado?** Lisboa: Temas e Debates, 2009. O manuscrito fora publicado, quase como panfleto, em janeiro de 1789.

E tanto maior essa *realizabilidade* (que não significa, de maneira alguma, mera aceitação e/ou aplicação da *ideia*: o debate a seu respeito cumpre, de instantâneo, a função de realizá-la), maior a fama da doutrina.

2.1 ALGUMAS NOÇÕES QUE REALIZARAM A POLÍTICA

Antes de tudo, é preciso separar algumas palavras à literatura religiosa e, ao mesmo tempo, política, da medievalidade cristã, que – como se atentou no primeiro capítulo – deixou uma sólida categoria moral firmada, de que dependeram, praticamente, todas as doutrinas políticas subsequentes: a dignidade humana.

Luís Pereira Coutinho frisa que mesmo a identidade ocidental contemporânea se centra, nuclearmente, no *princípio da dignidade humana* ou, em síntese de Joseph Ratzinger, na “igualdade fundamental de todos na humanidade comum”⁷⁶. Essa verdade seria, portanto, matricialmente, uma verdade religiosa. No dizer de Karl Löwith, percebe-se que “é o mundo do Cristianismo, no qual o homem divino, Cristo, é a medida da relação do homem consigo mesmo e com o seu próximo” o que “converteu o *homo* em ser humano”, fundamentalmente determinado pela ideia que o cristão tem de si mesmo à imagem e semelhança de Deus⁷⁷.

Essa definição moral forte, como lembra Pereira Coutinho, que permitiu uma ressustancialização da própria ideia antiga (pré-moderna) de *república* (enquanto ordem normativa de uma existência coletiva), tornando-a *república constitucional*, alicerçada na soberania popular e sob o reconhecimento de iguais respeito e consideração a todos os membros da comunidade⁷⁸.

Portanto, questionamentos sobre o escalão – a *dignitas* – do humano na Criação, de autores como Giovanni Pico della Mirandola, em seu *De hominis dignitate oratio*⁷⁹(1486), abriram horizontes à Filosofia Política, notadamente na imaginação de uma sociedade e de uma

⁷⁶ COUTINHO, Luís Pereira. *Do que a república é: uma república baseada na dignidade humana*. In MIRANDA, Jorge (cord.). **Estudos em Homenagem ao Senhor Prof. Doutor Martim de Albuquerque**. Vol II. Edição FDUL. Coimbra: Coimbra Editora, 2010. Disponível em <http://www.icjp.pt/sites/default/files/media/397-446.pdf>.

⁷⁷ LÖWITH, Karl. **From Hegel to Nietzsche** – The Revolution in Nineteenth Century Thought. Nova Iorque: Columbia University Press, 1991, p. 327. Citado por COUTINHO, Luís Pereira. *Do que a república é...*

⁷⁸ Q.v. DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana**. A teoria e a prática da igualdade. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

⁷⁹ MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2011.

correspondente ordem normativa que pudesse abarcar o humano enquanto um microcosmo de moralidade entre Deus e o mundo (a validade das normas, portanto, e não somente sua pura faticidade, interessaria primordialmente).

Na sequência, é necessário destacar Nicolau Maquiavel. Quase sessenta anos antes de Jean Bodin e mais de um século antes de Thomas Hobbes, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*⁸⁰, de 1517 (publicação póstuma em 1531) apontam novas formas de fazer Política, para se alcançar uma autêntica *república*. Uma obra que sofrera algum eclipse pela força de divulgação e pelas impressões causadas por *O Príncipe*, de 1513 (publicada em 1532), espécie de manual da ação estratégica e das formas convencionais de fazer Política⁸¹. Calcula-se que Maquiavel perseguia, ao menos, uma solução intermediária (um Principado, ainda que não uma República) para a unificação da Itália, em escritos como o *De principatibus*, e um regime político ideal em escritos como os *Discursos...* que militam por uma “república democrática”.

Em Maquiavel, o político é o poder, o poder é o político⁸². E é precisamente porque assim é que o Estado de Maquiavel, enquanto poder, pode servir à intencionalidade de conservação de uma ordem que se define meramente enquanto ordem, ou seja, de uma ordem que se define independentemente de qualquer essência que lhe seja prévia. Essa ordem coincide com a “normalidade” (com o controle do caos)⁸³.

Sob esse ângulo, é possível dizer que Maquiavel pensa a fundação de um Estado não enquanto *momentum* criador, no qual o Príncipe, “do nada”, instituirá uma ordem inteiramente nova. A partir da reflexão de Luís Pereira Coutinho⁸⁴, parece mais adequado entender que a fundação do Estado para Maquiavel seria “como um momento implementador de uma ordem reflectora de parâmetros que não se encontram na disponibilidade do fundador,

⁸⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁸¹ Diversas obras retomam a importância de Maquiavel, sem o preconceito do *maquiavelismo*. Cf. COUTINHO, Luís Pereira. **A autoridade moral da Constituição**. Da fundamentação da validade do Direito Constitucional contemporâneo. Coimbra: Coimbra Editora, 2009, em especial o capítulo IV e BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder...**, notadamente pp. 123-128.

⁸² Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 10ª ed. Paz e Terra: 2007.

⁸³ COUTINHO, Luís Pereira. **Teoria dos Regimes Políticos**. Lisboa: AAFDL, 2013, p. 47 e ss.

⁸⁴ COUTINHO, Luís Pereira. *Do que a república é...*

antes relevando uma ‘verdade’ – a verdade correspondente a uma *vitalidade primordial do Cristianismo* nas palavras de Sheldon Wolin⁸⁵ – ao alcance de todo o espírito comum”.

A atualidade dessa concepção é inegável, considerando a virtual impossibilidade de qualquer nova manifestação de um “Poder Constituinte”, neste século, ser inteiramente criadora, absolutamente desvinculada de todo o histórico e de toda a dramaticidade revelados pelos direitos humanos e pelos direitos fundamentais, por exemplo, entre diversos outros temas constitucionais. É dizer, a criação de um novo Estado, hoje, estaria condicionada, sem dúvida, a semelhantes estruturas (sociológicas, econômicas, políticas, religiosas *etc.*) que limitariam também a criatividade de um Príncipe, ao tempo de Maquiavel.

Adiante, cumpre sublinhar que, a primeira grande sistematização do Estado moderno se encontra, provavelmente, nos *Seis Livros da República* (1576)⁸⁶, de Jean Bodin. O Estado é, uma vez mais, tomado num termo genérico de *república* e a partir de uma visão teleológica (procurando os fins, ou o fim, do Estado), idealista (a descrever como o Estado deve ser), pública (a indicar o Estado como instituição essencialmente pública) e historicista (fundamentada em recortes históricos, principalmente greco-romanos, mas também franceses, espanhóis, britânicos, italianos)⁸⁷.

Da monumentalidade da obra, interessará a esta pesquisa, nomeadamente, o conceito de “comum” – “daquilo que é comum” – que inaugura as linhas do Livro Primeiro: “a república é um reto governo de vários lares e *do que lhes é comum*, com poder soberano”⁸⁸.

O próprio Bodin esmiúça os elementos desse conceito. Preliminarmente, indica a república como *reto* ou *justo* governo, porque a moralidade e a probidade devem marcá-la: não pode a república fazer alianças com tropas de ladrões ou piratas, nem agir fora das leis da Natureza, como aqueles grupos. Aliás, Bodin adverte, de logo, que o *reto* governo não depende de – nem redundando, necessariamente em – determinadas condições materiais. Uma república bem ordenada e justa pode amargar a pobreza, por conta de inimigos externos ou de uma série

⁸⁵ WOLIN, Sheldon S. **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**. 2.^a ed. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 245. Citado por COUTINHO, Luís Pereira. *Do que a república é...*

⁸⁶ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. São Paulo: Ícone Editora, 2011.

⁸⁷ Bodin procura, ao longo da obra, analisar experiências práticas, bem ou mal sucedidas, de governo.

⁸⁸ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro...** p. 71.

de calamidades, por exemplo. Assim como uma república de abundantes riquezas, invencível em armas e triunfante sob vários aspetos, sem um governo competente, arruinaria⁸⁹.

Um governo *justo*, segundo Bodin, voltar-se-ia ao seu fim último (que, de resto, é a mesma felicidade do indivíduo): a contemplação das coisas naturais, humanas e divinas, reportando a louvação de tudo ao grande Príncipe da Natureza⁹⁰ (“o mais belo sujeito que existe e que se pode imaginar”⁹¹). Embora o Estado, assim como o homem, seja premido a agir quanto a outras necessidades – tais como fazer as provisões necessárias para manter e defender a vida dos súditos, no caso da república; e comer ou beber, no caso do indivíduo⁹² – as virtudes contemplativas, a intelectualidade, a cultura, a sabedoria, essas ações do intelecto (como diria Aristóteles⁹³) que aproximam a alma imortal da divindade, distanciando a mente do corpo mortal, é que traduzem a meta ou a finalidade da vida do Estado ou da vida do humano.

Por nova influência de Aristóteles, percebe-se que Bodin traça uma distinção contínua, gradual, entre espaço público e espaço privado, com a existência de esferas híbridas ou espaços intermediários. Há nítida conexão entre o “lar” – espaço tipicamente privado – e o Estado – espaço tipicamente público, desde o próprio conceito de república, como visto, indica-a enquanto “governo de vários lares”. Sobre o conceito de “lar”, afirma Bodin: “lar é um reto governo de vários súditos, sob a obediência de um chefe de família, e de tudo aquilo que lhe é próprio. A segunda parte da definição de república que postulamos diz respeito à família, que é a verdadeira fonte e origem de toda república e o principal membro desta”⁹⁴.

As distinções qualitativas entre “lar” e Estado se relacionam com a propriedade e com as formas de Poder. Primeiro, a diferença que desde o Direito Romano se fazia entre a propriedade privada (aquilo que beneficia ou é útil ao indivíduo) e a propriedade pública (aquilo que pertence ou que aproveita à república); depois, a diferença entre o poder uno do Estado (ainda que, funcionalmente, repartido a diversos colegiados e magistrados) e os poderes variados do homem (ao menos de quatro espécies: o marital [junto à esposa], o pátrio [ante os filhos], o senhorial [frente aos escravos] e o mestral [perante os servidores]).

⁸⁹ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro...** Capítulo I, p. 74.

⁹⁰ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro...** Capítulo I, p. 74.

⁹¹ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro...** Capítulo I, p. 79.

⁹² BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro...** Capítulo I, pp. 77-79.

⁹³ Aristóteles. **Física**. I e II. 1ª ed. Campinas: Unicamp, 2009, Livro 6; **Metafísica** (3 vol.). São Paulo: Loyola, 2002, Livro 2, último capítulo.

⁹⁴ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. Capítulo II, p. 81.

Em seguida, ressalta um aspeto do conceito de “comum” que Bodin já havia examinado no seu *Método para a fácil compreensão da história*, de 1566: a possibilidade de *leis comuns* entre os homens e entre as famílias, uma “lei civil”, na expressão que o pensador utiliza, mesmo que cada indivíduo possa se reger por uma “lei moral” e que cada lar seja regulado por uma “lei doméstica”. A república poderia, em última análise, ser interpretada enquanto “comunidade a partir da lei”, um conjunto de indivíduos e de famílias regidos por normas comuns, é dizer, pela mesma lei civil.

Por fim, o conceito de soberania, em Bodin (deitado no Capítulo VIII do Livro Primeiro), como “o poder perpétuo e absoluto de uma república”⁹⁵ poderá ser desdobrado em seus dois parâmetros. A “perpetuidade”, vista como a nota essencial daquilo que é perene, que não se exaure com o tempo, logo, uma característica mais do Estado (ou do povo) que dos seus eventuais governantes (conquanto Bodin acene para a monarquia hereditária como adequado sistema de governo). E a “absolutidade”, que possuiria quatro notas essenciais: o soberano é *superior* (não conhece qualquer Poder ou autoridade acima de seus próprios), é *independente* (goza de plena liberdade de ação), é *incondicionado* (não possui qualquer obrigação)⁹⁶ e é *ilimitado* quanto às leis civis (reconhecendo, entretanto, sua limitação frente às leis naturais e divinas)⁹⁷.

É totalmente supérfluo reafirmar a influência do pensamento que Bodin estruturou a respeito do Poder e, em particular, da soberania. No entanto, talvez importe ressaltar que à época em que se formaram aqueles conceitos jurídico-políticos, uma noção generalizada era a de que ‘as obras constituídas por mais homens não são tão perfeitas como as obras em que trabalhou um só’. Nenhuma surpresa, então, que o eixo do pensamento moderno entendesse a soberania como “unidade pessoal e como causa última”.

⁹⁵ BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. Capítulo VIII, p. 195.

⁹⁶ “Pois o povo ou os senhores de uma república *podem dar pura e simplesmente a qualquer um o poder soberano e perpétuo de dispor dos bens, das pessoas e de todo o estado ao seu prazer* e depois deixá-lo a quem quiser, da mesma forma que o proprietário pode dar seu bem pura e simplesmente, sem outra causa que sua liberalidade (...)”. Cf. BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. Capítulo VIII, p. 198.

⁹⁷ “Assim também a soberania dada a um príncipe com encargos e condições não é propriamente soberania nem poder absoluto, *a menos que as condições apostas à criação do príncipe sejam da lei de Deus e da natureza*”. Cf. BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. Capítulo VIII, p. 198.

Thomas Hobbes, assim como Bodin, influenciará na construção de um conceito de Estado que se torna inviável – ou incompreensível – sem a noção de *decisão pessoal* e sem a própria noção de *pessoa*. Essas categorias, possivelmente, tomem um rumo distinto na contemporaneidade, apesar de, nos instantes de emergência (de “estados de exceção”), resplandecerem, ainda, em toda a sua necessidade e evidência na cultura teórica e política ocidental.

Em Thomas Hobbes, o Estado é instituído como sujeito político, como fonte suprema das decisões, limitando a liberdade que, no *estado de natureza*, cada indivíduo teria para governar a própria vida. Somente um “poder comum”, com vontade própria, seria capaz de regular as ações humanas de acordo com um objetivo, impedindo que a pluralidade radical de opiniões que divide os homens acabe por destruí-los⁹⁸.

Se o Estado não possuísse a mesma capacidade de deliberação que os homens possuem, as causas do conflito se conservariam indefinidamente: assim se compreende o motivo que levou Hobbes a conceber o Estado como criação à imagem e à semelhança do homem. O Deus mortal criado pelos homens é verdadeiramente um Homem Artificial, dotado de alma, tão real quanto a de seus artífices⁹⁹.

Ademais, a unificação das vontades num vontade única afasta a possibilidade de oposição de forças entre soberano e súditos (tal como a categoria da *reforma*, para a Cristandade, em que o uno – Deus – contém a essência de todas as outras criaturas). A convenção jurídica originária, em Hobbes, não opera uma real transmissão de forças, como se pode ler nos *Elements of Law* (1640)¹⁰⁰: “porque é impossível a um homem transmitir realmente sua força a um outro, e a este recebê-la; é preciso compreender que transferir seu poder e sua força *não é outra coisa senão abandonar ou deixar seu direito de resistir* àquele a quem ele o transfere”.

⁹⁸ NÖTHLING, Vander Schulz. **Soberania e Representação em Hobbes**. Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 73.

⁹⁹ NÖTHLING, Vander Schulz. **Soberania e Representação em Hobbes**..., p. 73.

¹⁰⁰ HOBBS, Thomas. **The Elements of Law, Natural and Politic**. Parte I, Capítulo XIX, n. 10, p. 107. Edição brasileira: **Os elementos da lei natural e política**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Esse artificialismo político torna “sujeitos”¹⁰¹ todos aqueles que concordaram em não resistir a um mesmo soberano. Somente a partir desse acordo de vontades é que se poderá dizer que a multidão se converte em povo. A incorporação dos indivíduos em uma pessoa civil única simboliza a unificação enquanto gênese da “sociedade civil”.

Tanto o Estado de Hobbes como o Estado de Locke são expressão de cultura, embora o sejam em termos muito diferentes num e noutro autor, como adverte Luís Pereira Coutinho. Em Hobbes, desde logo, o Estado significa a superação da natureza, o domínio da natureza (o estado civil contrapõe-se ao estado de natureza). Em Locke, o estado civil não se contrapõe ao estado de natureza, mas o seu fundamento está longe de ser a natureza ela mesma e tal na medida em que o “estado de natureza” seja em Locke um estado de cultura, um estado em que a natureza do homem se cumpre na internalização de um parâmetro normativo¹⁰².

No primeiro dos seus *Dois Tratados sobre o Governo*¹⁰³ (1681), Locke descarta rapidamente a tese de Robert Filmer a favor do direito divino dos reis. O erro fundamental de Filmer é negar que os seres humanos sejam naturalmente livres e iguais entre si. No segundo Tratado, apresenta o seu próprio ponto de vista acerca do estado de natureza, que contrasta de forma interessante com o de Hobbes.

Um contraste, diga-se, entre um pressuposto antropológico otimista e um pessimista. Hobbes conjecturava o estado de natureza como instante de guerra de todos contra todos, em que a necessidade de safar-se de uma morte violenta impulsionaria os homens. Locke não pensava que assim fosse, como leciona Anthony Kenny¹⁰⁴. Antes de haver “estados” capazes de promulgar leis, defende Locke, os homens têm consciência da existência de uma lei natural, que os ensina que todos os homens são iguais e independentes e que ninguém deve prejudicar outra pessoa na sua vida, saúde, liberdade ou propriedade. Estes homens que não têm na Terra ninguém que lhes seja superior, encontram-se num estado de liberdade, mas não num estado de indisciplina. Além de estarem obrigados pela lei natural, os seres humanos possuem

¹⁰¹ Nos dois sentidos fortes que o termo pode receber, tanto *sub jectum* (lançado, mergulhado, posto sob), quanto aquela singular eguidade que age no mundo.

¹⁰² COUTINHO, Luís Pereira. **A autoridade moral da Constituição. Da fundamentação da validade do Direito Constitucional contemporâneo**. Coimbra: Coimbra Editora, 2009, p. 29 e ss.

¹⁰³ LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹⁰⁴ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 293.

direitos naturais, em particular o direito à vida, à autodefesa e à liberdade. Também têm deveres, em particular o de não prescindirem dos seus direitos¹⁰⁵.

Um direito natural significativo é o direito de propriedade. Deus não confere propriedades particulares a determinados indivíduos, mas, sem dúvida, a existência de um sistema geral de propriedade privada faz parte dos planos de Deus para o mundo. No estado de natureza, as pessoas adquirem propriedade “com o suor de seu rosto”, como diria Locke, isto é o pão de cada um é resultado de seu trabalho. Locke considerava haver um direito natural, não apenas de adquirir, mas também de herdar propriedade privada.

Nesse estado, contudo, o homem apenas tem um domínio precário sobre qualquer propriedade mais substancial do que a sombra que partilha com os outros animais. Qualquer pessoa pode aprender os ensinamentos da Natureza e quem os transgredir merece castigo. Entretanto, cada um tem de ser juiz do seu próprio caso e poderá não existir alguém com poder suficiente para punir os transgressores. É isto que conduz à instituição do Estado (governo civil): a necessidade de institucionalizar (garantir) os direitos, nomeadamente o de propriedade.

O Estado é criado recorrendo a um contrato social, em que os homens entregam a um governo os seus direitos, para se assegurarem de que a lei natural será levada à prática. Entregam a um poder legislativo o direito de fazer leis tendo em vista o bem comum e a um poder executivo o direito de executar estas leis (Locke terá consciência de boas razões para separar estes dois ramos do poder). A decisão acerca da forma particular de poder legislativo e executivo deve ser tomada pela maioria dos cidadãos (ou, pelo menos, pela maioria dos detentores de propriedade)¹⁰⁶.

Locke, ao contrário de Hobbes, estava convencido de que os contratos sociais haviam sido acontecimentos históricos e não meros exercícios de imaginação teórica. Talvez por isso afirmasse que a manutenção de qualquer governo somente seria plausível a partir do consentimento dos cidadãos de cada geração, ainda que um consentimento implícito (ao usufruir o cidadão dos benefícios da sociedade, quer aceitando uma herança, quer viajando pelas estradas públicas). A cobrança de impostos, pilar do relacionamento do governo civil com

¹⁰⁵ Para um detalhamento dessas noções, KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**

¹⁰⁶ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 294.

o cidadão, deveria estar cimentada no consentimento: “o poder supremo não pode retirar a nenhum homem nenhuma parte da sua propriedade sem o seu consentimento”.

Esse consentimento, fático, resultaria na legislação, enquanto parâmetro normativo. Importante, nessa lembrança, compreender que Locke remete a Deus, para explicar a normatividade como caractere humano, porque o homem é “imagem e semelhança de Deus”, e se Este possui Sua Lei (o Antigo e o Novo Testamentos), assim também o homem precisaria guiar-se por leis. A ação política, pela primeira vez desde Maquiavel e Hobbes, deixa de ser estratégica (estratégia de unificação da república, no Príncipe; estratégia para fugir da morte violenta, no Leviatã) e torna-se normativa (o humano se empenha, por inclinação natural e inspiração divina, na sua autopreservação e na preservação da espécie).

As ideias políticas de Locke (e até algumas expressões por si utilizadas), sabe-se, influenciaram a Declaração da Virgínia de 1776 (Declaração de Independência) e a Constituição de 1787 dos Estados Unidos da América¹⁰⁷, além da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, na França revolucionária, notadamente o conceito de igualdade e de liberdade como autoevidentes, pelo só fato dos humanos serem criaturas vindas de Deus.

Outra clássica problematização da liberdade e da igualdade é analisada em Jean-Jacques Rousseau, um pensador que, tal como Locke, assume o estado de natureza como fenômeno sociológico e não apenas hipótese: existiram, de facto, guerras em diversos agrupamentos humanos primitivos. Por outro lado, observa Rousseau, sempre houve uma espécie de “vontade fundadora” naqueles agrupamentos. A Política como latência, como imaginário ou como necessidade, por vezes não articulada, parece sempre emergir.

No primeiro livro de *O Contrato Social* (1762)¹⁰⁸, Rousseau elabora aqueles que seriam os verdadeiros fundamentos do Estado político. Mantendo distância de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755)¹⁰⁹, em que o autor faz uma descrição hipotética do surgimento da condição moral, social e política degradada do

¹⁰⁷ Cf. KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 295.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras (Penguin), 2011.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

homem, o filósofo genebrino apontará, em seu *Contrato Social*, as condições lógicas para fundamentar legitimamente o Estado¹¹⁰.

Se no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau está preocupado em explicar como o homem pode ter deixado o estado de natureza, no *Contrato Social* essa não é mais sua preocupação. Em sua nova obra, quer encontrar o que legitima a vida civil (“como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”¹¹¹).

Ao contrário do *Príncipe*, que é um ‘manual de instruções’ para os governos, o *Contrato Social* estaria muito mais no plano deontológico, não se revelando um qualquer plano de ação pronto e acabado. Tanto que, em textos circunstanciais, como o *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia e sua projetada reforma*¹¹², Rousseau não sugeriu a aplicação de seu *Contrato Social*, tendo de adaptar suas ideias à realidade de cada um daqueles povos.

A fim de que contrato social não traduzisse uma fórmula vazia, era preciso que, independentemente da concordância dos particulares, o soberano contasse algumas garantias do seu compromisso com a causa comum. De modo amplo, o juramento seria a primeira dessas garantias: mas como cada um modifica ao seu talante as obrigações que jurou assumir, conta pouco no âmbito das instituições políticas, sendo preferível uma garantia mais efetiva. Assim, o pacto fundamental contém tacitamente este compromisso, que pode dar força a todos os demais: “aquele que recusar sua obediência à vontade geral será a isso obrigado pelo conjunto do corpo”.

É interessante registrar, quanto ao ponto, que o povo só contrata consigo mesmo, isto é, o povo em seu conjunto, como soberano, tendo os indivíduos que o compõem na qualidade de súditos. Dessa maneira, a recusa à obediência, além de contrafática, seria antilógica, porque a obediência, aqui, seria a si próprio. Essa condição compõe todo o artifício

¹¹⁰ Afirmo o genebrino: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser”. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social...**, p. 51.

¹¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social...**, p. 53.

¹¹² Queira ver a coletânea de escritos políticos menores de Rousseau: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as Relações Internacionais**. São Paulo: IPRI, UnB e Imprensa Oficial do Estado, 2003. Disponível em http://funag.gov.br/loja/download/177-Rousseau_e_as_Relacoes_Internacionais.pdf.

e o jogo do mecanismo político, tornando legítimos, razoáveis e sem qualquer perigo compromissos que, de outra forma, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

Essa passagem do estado da natureza para o estado social produz no homem uma mudança notável, substituem-se os instintos pela vontade de Justiça – cada ação humana recebe um colorido moral que antes não tinha. Só então, quando a voz do dever toma o lugar do impulso físico, e o direito substitui o apetite, o homem (que apenas levava em conta sua própria satisfação) descobre que está obrigado a agir segundo outros princípios e a consultar a razão antes de obedecer às suas inclinações pessoais.

É certo que esse estado não ofereceria algumas das vantagens proporcionadas pela natureza, embora, diga Rousseau, outras, mais importantes, sejam exercitadas e desenvolvam, plenamente, as faculdades humanas (ampliando suas ideias, enobrecendo seus sentimentos e elevando a alma a um ponto tal que – se o abuso da sua nova condição não o degrada a uma situação inferior à de antes – deveria abençoar o momento feliz que dela o afastou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado em um ser inteligente).

Convém reduzir essa avaliação a termos facilmente comparáveis. O que o homem perde com o contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que lhe é necessário; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que tem. A liberdade natural encontra limite na força do indivíduo, a liberdade civil é restringida pela *vontade geral*. A posse, ou o direito do primeiro ocupante (geralmente, pela força), que caracteriza o estado natural é substituída pela propriedade, baseada em título jurídico e garantida, assim, por todo o corpo político.

Uma observação adicional deve servir de fundamento a todo o pacto: em lugar de destruir a igualdade natural, o contrato da sociedade deve substituí-la por uma igualdade moral, porque sendo os homens naturalmente desiguais em força ou em capacidade, devem ser todos iguais pela convenção e pelo direito.

O fundamento da autoridade política não está na natureza, como bem mostra o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, mas em uma convenção nesses termos igualadores. A força também não produz nenhum direito sobre outrem. O chamado “direito do mais forte” não pode ser um Direito efetivamente. Ceder à força

é algo necessário, quando para salvar a própria vida; não é voluntário, mas um ato de prudência. O “direito do mais forte” degenera quando a força é cessada: esse não pode ser o princípio de um Estado.

Um poder ilegítimo não é corpo político. “Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade”, dirá Rousseau. Os homens isolados, e se submetendo à vontade de um só, não formam um corpo político e nem um bem público. Trata-se de uma agregação e não de uma associação. Nessa ordem de ideias, as formas de governo de Hobbes ou de Maquiavel, em que a vontade de um soberano concretamente situado – na condição de senhor-de-todos – prevalece sobre a dos homens, é uma agregação. Um governo legítimo não pode impor algo que não seja da *vontade geral*.

Isso porque o maior de todos os bens, a finalidade de todos os sistemas de legislação, resume-se nos dois objetivos principais do contrato social: a liberdade e a igualdade. A lei enquanto “declaração pública e solene da vontade geral, sobre um objeto de interesse comum” somente é legítima na medida em que favorecer a liberdade e a igualdade. A propósito, o decreto que trata de um objeto particular (ainda que muito abrangente) nunca será uma lei, porque a lei é sempre decisão sobre objetos comuns.

Portanto, o fundamento do corpo político e das leis é a vontade geral, no sentido de respeitar-se a alienação de liberdade que cada homem permitiu, conferindo-lhe outra espécie de liberdade, aquela conectada, moralmente, com a igualdade. É nesse horizonte que a vontade geral nunca pode ser uma vontade de uma parte ou uma vontade de cada parte somada: estando os homens em pé de igualdade, nenhuma razão ou nenhum vigor físico prevalecem. A vontade geral, que norteia o Estado, é uma propriedade emergente do corpo político como um todo.

As implicações da filosofia de Rousseau levaram ao desenvolvimento, por exemplo, de uma doutrina da “soberania popular”, que configura a malha conceitual de maior recepção no constitucionalismo latino-americano e, em grande parte, do constitucionalismo europeu¹¹³. A ação política, que fora estratégica em Maquiavel e Hobbes, depois normativa, em Locke, torna-se resultado de uma decisão soberana, em Rousseau.

¹¹³ Ver, entre outros, BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**. Para uma crítica do Constitucionalismo. 2ª ed. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

Um desdobramento importante da soberania popular, enquanto vontade geral que se atualiza, tem que ver com a vetusta distinção entre “governo pré-Modernos” e “governos Modernos”. Os governos antes da Modernidade estariam fadados a manter a ordem, a serem conservadores das tradições e dos costumes, sem maior interferência na vida privada (deixada à Igreja), limitando-se ao cofre, à judicatura e à guerra/defesa de fronteiras. Os governos depois da Revolução Francesa passam a alteradores da ordem, a dimensionadores da mudança na dinâmica social, passando a burocratizar-se, a necessitar de informações e de funcionários especializados nas suas muitas áreas de intervenção. A soberania popular, nesse enredo, é marcada, em Rousseau, como instante em que as sociedades tomam as rédeas de todos os processos de transformação: desde a sua fundação até a todas as possíveis evoluções, é a vontade geral que dita o “progresso”.

Esse elemento do “progresso” faz referência, com poucas escalas, a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, para quem o Estado seria a realização histórica da liberdade¹¹⁴. É indispensável percorrer determinadas categorias hegelianas para bem compreender essa afirmação.

A história universal, afirma Hegel, consiste no desenvolvimento do Espírito (*Geist*) e na sua manifestação na realidade concreta. O Espírito, cuja essência é a liberdade, seria o oposto da matéria, cuja essência é a gravidade. O Espírito é a existência que se contém a si mesma, independente e autoconsciente. Enquanto consciente de si mesmo, o Espírito tem consciência das suas próprias potencialidades e é detentor de um impulso que o leva a pôr em ato essas potencialidades¹¹⁵. A história universal, diz Hegel, é a “revelação do Espírito no processo de descoberta daquilo que é em potência”.

Essa noção de Espírito, não raras vezes, é confundida com a noção de Deus. No entanto, uma ideia simplificada (grosseiramente) da elaboração hegeliana demonstra preferível comparar a noção de Espírito com a noção de Humanidade, como indica Anthony Kenny¹¹⁶. Sem a assunção de qualquer compromisso metafísico, diz-se coisas como “a humanidade progrediu ou a humanidade está em declínio”. Quando Hegel utiliza o termo Espírito, vale-se desse mesmo padrão de linguagem, conquanto o significado de *Geist* não se reduza a isso.

¹¹⁴ BRANDÃO, Gildo Marçal. *Hegel – o Estado como realização histórica da liberdade*. In WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os clássicos da Política. Vol 2**. 11ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

¹¹⁵ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 379.

¹¹⁶ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 379.

Assim, quando afirma que, na história, o Espírito progride na consciência da sua liberdade, Hegel está a identificar o percurso de crescimento da consciência da liberdade nos seres humanos. Os gregos e os romanos sabiam que eram livres, mas aceitavam a escravidão de outros homens, o que evidenciava “não saberem” que o humano, enquanto tal, fosse livre¹¹⁷.

O destino do mundo consistiria na expansão que o Espírito faz da sua liberdade e da sua consciência dela e, para tanto, aproveita-se das ações individuais (ou coletivas). As atividades que derivam do interesse pessoal dos indivíduos são os instrumentos pelos quais o Espírito do Mundo (*Weltgeist*) atinge o seu objeto; mas os indivíduos não têm consciência de que o fazem. E fazem-no com maior eficácia quando um Estado está organizado de tal modo que os interesses privados de cada cidadão coincidem com o interesse comum do Estado¹¹⁸.

Os Estados e os povos, assim como figuras individuais do quilate de um Napoleão ou de um Júlio César, seriam os canais preferenciais de manifestação do Espírito do Mundo, exatamente porque detectam a maturidade suficiente de certas ideias para serem desenvolvidas e levadas a efeito, em um dado momento histórico. Os grandes homens são, porém, a exceção. O desenvolvimento normal do Espírito do Mundo faz-se através do espírito de povos ou nações específicos (o *Volksgeist*). Este espírito manifesta-se nas instituições sociais e políticas, na cultura, na religião e na filosofia de um povo. As nações não são necessariamente idênticas aos Estados – de facto, a grande tarefa do nacionalismo alemão oitocentista foi transformar a Nação Alemã num Reich Alemão – mas apenas no seio de um Estado consegue uma nação tornar-se consciente de si mesma enquanto nação¹¹⁹.

Portanto, como se antecipou, a criação do Estado é o desígnio maior em função do qual o Espírito do Mundo tem usado os indivíduos e os povos como seus instrumentos. O Estado, disse Hegel, “é a realização da Liberdade, isto é, do objetivo final absoluto, e existe em função de si próprio”. Todo o valor e toda a realidade espiritual que o ser humano individual possui, são possuídos unicamente por intermédio do Estado¹²⁰. Pois é apenas ao participar na vida social e política que o ser humano individual adquire plena consciência da sua própria

¹¹⁷ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 379.

¹¹⁸ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 379.

¹¹⁹ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 381.

¹²⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

racionalidade e de si próprio como manifestação, por meio do Espírito do Povo, do Espírito do Mundo. O Estado seria é a Ideia Divina tal como possível de existir na Terra.

É a interação entre os vários Espíritos do Povo que constitui a história do Espírito do Mundo e lhe permite realizar o seu destino. Em diferentes épocas, diferentes Espíritos do Povo são a manifestação primária do progresso do Espírito do Mundo. O povo a que pertence será, numa certa época, o povo dominante na história universal.

A existência do Espírito é, afirma Hegel, uma questão de lógica. Do mesmo modo que Hegel vê a história como uma manifestação da lógica, também tem tendência a ver a lógica em termos históricos e mesmo bélicos. Se duas proposições são contraditórias, Hegel descreve isto como um conflito entre elas: uma proposição sairá em combate contra a outra, e vencê-la-á ou será derrotada por ela. Esse processo, em que uma proposição (a tese) combate outra (a antítese) e ambas são por fim vencidas por uma terceira (a síntese) chama-se “dialética”¹²¹.

A partir de uma noção dialética, Hegel restabelece a distinção entre Estado (sociedade política) e sociedade civil¹²², já presente nos pensadores dos séculos XVII e XVIII, principalmente resgatando uma tradição hobbesiana¹²³, afirmando a absoluta soberania e excelência do Estado – a Política difere da religião, da moral e de qualquer outra ideologia. A racionalização do Estado não é mais uma exigência, mas sim uma realidade; não mais um ideal, mas um evento da história. Hegel descobre na história já feita aquilo que seus predecessores buscavam na história a se fazer¹²⁴.

Para Hegel, a sociedade civil seria um sistema de necessidades, uma condição de dependências recíprocas, na qual os indivíduos através do trabalho (que produz riquezas) e das trocas (que circula riquezas) tentariam satisfazer suas carências. Uma esfera de interesses antagônicos, de disputas por liberdades e propriedades. Esfera da dissolução, da miséria, da corrupção física e ética dos indivíduos, em busca da satisfação de suas necessidades¹²⁵.

¹²¹ Ver HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 6ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

¹²² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹²³ Alerta Bobbio (nota n. 122) que a interação hegeliana entre Estado e sociedade civil só poderia ser compreendida à luz do Leviatã hobbesiano, embora a própria forma como Hegel recebe Hobbes seja uma operação propriamente dialética, plena de afirmações e de negações.

¹²⁴ Cf. BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1995, p. 44.

¹²⁵ Seria precipitado, entretanto, comparar a sociedade civil ao estado de natureza. Hegel criticava a interpretação habitual de estado de natureza, mesmo considerando que Hobbes tenha entendido seu sentido mais profundo, de

O Estado, de outra forma, é o espaço dos interesses universais, em que desvanecem as contradições da sociedade civil. É a esfera ética, consciente de si. Um lugar de unidade e de reconciliação de interesses.

À medida que o Espírito se revela a si próprio, tomando consciência maior da liberdade, atua sobre a consciência dos homens para que se deem leis e instituições, que concretizem a moral (em última instância, vinda do Absoluto). O homem tenta construir o Estado à sua imagem e semelhança, atingindo uma síntese, um instante absoluto da razão na convivência através das instituições: o Estado e as leis se tornam pura liberdade, autodeterminação, infinitude.

Para Hegel, tanto mais se aperfeiçoam os Estados modernos, mais se produzirá desigualdade concreta entre os indivíduos. Em contraposição, mediante a racionalidade das leis e o reforço do Estado, se efetua uma liberdade maior e mais bem fundada¹²⁶. É que o filósofo alemão discorda do princípio de que “todos os homens são iguais por natureza”. Ao contrário, pela natureza os homens são desiguais. É na abstração da liberdade, com o Estado, que se constitui a igualdade real dos homens.

A associação, nesses termos, seria o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim do destino dos indivíduos: a possibilidade de uma vida universal. Para se contrapor à categoria do contrato, Hegel indica a vontade universal, apresentada pelo Estado.

Em 1843, Karl Marx – que fizera parte dos “jovens hegelianos”¹²⁷ – escreveu uma crítica da filosofia hegeliana do Estado¹²⁸, atacando, especialmente, a noção de que a propriedade privada seria o pilar da sociedade civil. Na medida em que um Estado fosse baseado na intermediação de direitos de propriedade privada, seria, ele próprio, uma alienação da verdadeira natureza do homem.

estágio de inocência dos homens (o homem não seria o lobo do próprio homem por querer, sem um escrúpulo moral, portanto, mas por imperativos de sobrevivência, lastreado, assim, unicamente, no instinto). Na sociedade civil, existe já uma moralidade inculcada.

¹²⁶ BRANDÃO, Gildo Marçal. *Hegel – o Estado como realização histórica da liberdade...*

¹²⁷ Grupo de estudantes e jovens professores da Universidade Humboldt de Berlim que passaram a discutir e criticar a obra de Hegel, após sua morte (em 1831). Frequentemente ditos “hegelianos de esquerda”, para se distinguirem de outros grupos que tinham a obra de Hegel como fundamentação de ações políticas de direita.

¹²⁸ MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

Os “jovens hegelianos” atribuíram grande importância ao conceito de *alienação* (o tratarmos como estranho algo com o qual nos devíamos identificar). A alienação é o estado no qual as pessoas veem como exterior algo que, em verdade, é um elemento intrínseco do seu próprio ser. Como se depreende das linhas anteriores, o que Hegel poderia ter em mente, aqui, é que os indivíduos, apesar de emanações de um único Espírito, encaravam-se como rivais hostis e não como elementos de uma unidade. Os “jovens hegelianos” rejeitaram a ideia do Espírito universal, mas conservaram a noção de *alienação*, atribuindo-lhe uma posição bem diferente, contudo.

Hegel tinha encarado a sua filosofia como uma apresentação sofisticada e autoconsciente de verdades a que as doutrinas religiosas tinham, acriticamente e miticamente, dado expressão, segundo expõe Anthony Kenny. Para os “jovens hegelianos”, contudo, a religião não deveria ser traduzida, mas eliminada. Para Bruno Bauer, e ainda mais para Ludwig Feuerbach, a religião era a forma suprema de alienação. Os seres humanos, a mais alta forma de existência, projetavam as suas próprias vida e consciência num céu irreal¹²⁹. A essência do homem é a unidade da razão, da vontade e do amor; não querendo aceitar limites para estas perfeições, formamos a ideia de um Deus de conhecimento infinito, vontade infinita e amor infinito, e o homem venera-O como um Ser independente, distinto do próprio homem¹³⁰. Não à toa, dirá Marx, mais tarde, que a religião é “o ópio do povo”.

A alienação que preocupava Marx ou os “hegelianos de esquerda”, todavia, era outra: aquela provocada pelo dinheiro enquanto valor universal (medida a que tudo se reportaria, inclusive as ideias políticas). Marx¹³¹ escreve: “o dinheiro é o valor universal e autoconstituído de todas as coisas. Despojou, assim, o mundo inteiro, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da vida humanos, e esta essência alienígena domina-o enquanto ele a idolatrar”.

A intuição de Marx era a de que, sendo o dinheiro uma forma de alienação, todas as relações puramente econômicas (a do patrão com o trabalhador, tipicamente) são formas

¹²⁹ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 384.

¹³⁰ Para um estudo aprofundado desses conceitos, FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

¹³¹ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

alienadas de relacionamento social e até mesmo formas de escravidão, que degradam quer o escravo, quer o senhor¹³². Só a abolição da escravidão dos salários e a substituição da propriedade privada pelo comunismo poderia suprimir a alienação do homem.

O filósofo alemão peregrino concluía, depois de leituras como Adam Smith e David Ricardo, que a história não seria o desenrolar de um Espírito hegeliano, mas uma sucessão de diferentes processos de produção das coisas necessárias à vida (e das batalhas de conquista pela propriedade dos meios dessa produção)¹³³. Daí que as relações sociais fundantes seriam o trabalho e a produção (o metabolismo do homem com a natureza para compor as condições materiais de cada sociedade).

O Manifesto Comunista¹³⁴ indicara a ideia-força da filosofia marxista nestes termos: “A história de todas as sociedades até agora existentes é a história das lutas de classes”. Esse é um desdobramento daquela teoria materialista da história (entendê-la como sucessivas condicionantes materiais aos ideais humanos). As instituições legais, políticas e religiosas que têm tanto destaque nas narrativas históricas são apenas uma superestrutura que esconde os níveis históricos fundamentais: as forças e os poderes produtivos e as relações econômicas entre os produtores¹³⁵.

Essa compreensão revela, de mais próximo, o ponto de interesse da presente pesquisa. Marx compreendera a filosofia – ou a “ideologia” – como uma justificativa das instituições legais e políticas de cada época para esconder os interesses particulares das classes dominantes. O Estado seria, portanto, na fórmula do *Manifesto Comunista*, um “comitê executivo dos interesses da burguesia”¹³⁶.

Debate-se a existência ou não de uma teoria marxista do Estado¹³⁷. Ainda assim, seria possível, por textos dispersos, ter uma noção geral sobre o que o comunismo marxista

¹³² KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 385.

¹³³ Q.v. MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

¹³⁴ MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

¹³⁵ KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental...**, p. 386.

¹³⁶ MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista...**, p. 8.

¹³⁷ Durante as décadas de 70 e 80 do século XX, diversos autores tentaram responder à indagação sobre uma Teoria Marxista de Estado: se existiria ou se seriam apenas fragmentos de textos, dispersos. Cf. BOBBIO, Norberto. **Existe uma doutrina marxista do Estado**. Vol. I: O Marxismo e o Estado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

entende por Estado. A primeira indicação é a de que o Estado nem sempre existiu: sociólogos, antropólogos e cientistas políticos se equivocariam ao tratar de Estado em sociedades primitivas (estariam a identificar o Estado com a ‘comunidade’). E, ao fazê-lo, desnudariam o Estado de sua característica especial, que é concentrar numa pequena fração de membros o exercício de determinadas funções da comunidade como um todo¹³⁸.

Noutras palavras, o nascimento do Estado, à teoria marxista¹³⁹, seria, desde logo, produto da divisão social do trabalho. Enquanto esta divisão social de trabalho é rudimentar, todos os membros da sociedade exercem, alternadamente, funções sociais, não havendo algo como ‘funções especiais de Estado’. Aprimorada a divisão social do trabalho, a sociedade se divide em classes, aparece o Estado e é definida a sua natureza: aos membros da sociedade como um todo é negado o exercício de um certo número de funções; só uma minoria toma o exercício dessas funções¹⁴⁰.

O exercício das armas e da justiça, enquanto funções privativas de uma minoria, depois da consolidação do Estado, seria emblemático. De uma realidade primitiva, em que, supostamente, à maioria dos indivíduos (inclusive mulheres e crianças) seria dado portar armas, passa-se, com o Estado, à institucionalização de exércitos e polícias. De uma realidade arcaica, que, supostamente, desconhece codificações de leis e, sobretudo, considera o julgamento e a execução de penas tarefas coletivas, passa-se, com o Estado, à institucionalização de regras escritas, tribunais e profissionais jurídicos.

Esses exemplos permitem concluir um raciocínio que seria o âmago da Teoria Marxista do Estado: o Estado é um órgão especial, surgido em certo momento da evolução histórica da humanidade, que está condenado a desaparecer no decurso dessa mesma evolução. Nasceu da divisão da sociedade em classes e desaparecerá no momento em que desaparecer esta divisão. Nasceu como instrumento nas mãos da classe dominante, com o fim de manter o domínio desta classe sobre a sociedade, e desaparecerá quando o domínio daquela classe desaparecer¹⁴¹.

¹³⁸ MANDEL, Ernest. **Teoria Marxista do Estado**. Lisboa: Antídoto, 1977.

¹³⁹ Difícil singularizar, tendo em vista as milhares de obras em que se replicaram e se desenvolveram noções originalmente cunhadas por Karl Marx. Não indicar a expressão no plural é um método de raciocínio, aqui, para simplificar, quiçá rudemente, o plexo conceitual daquelas várias teorias.

¹⁴⁰ Ver MANDEL, Ernest. **Teoria Marxista do Estado...**, p. 7-25.

¹⁴¹ Ver, entre outros, MANDEL, Ernest. **Teoria Marxista do Estado**. Lisboa: Antídoto, 1977, pp. 9-46 e HIRSCH, Joaquim. **Teoria Materialista do Estado**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2010. Esse último autor entende que o

O Estado, embora criação dos indivíduos concretos, posiciona-se como algo separado e acima deles, oprimindo-os. O Estado, que parecia ser o elemento “fundante” da sociedade civil, não passaria de seu produto mais típico. O “sujeito” hegeliano passava a ser o “predicado” na concepção de Marx (ao menos, do jovem Marx), que afirmara: “assim como a religião não criou o homem, o homem criou a religião, também a Constituição não criou o povo, mas o povo criou a Constituição” e continua: “se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como base do Estado, não teria a necessidade de deixar o Estado transformar-se em sujeito de uma maneira mística”¹⁴².

Afora toda a onda de agitações sociais causadas ou influenciadas pela literatura marxista, é conveniente entender os desdobramentos filosóficos, políticos e sociológicos das noções de Marx quanto ao Estado. A visão de que o Estado seria agente dos interesses da burguesia, por exemplo, tinha incontornável força explicativa quando o voto era censitário, na maior parte dos Estados europeus e americanos. É dizer, o Parlamento seria divisado como o representante dos interesses de proprietários e, nomeadamente, daqueles que pagavam tributos.

Na sequência, quando o sufrágio universal se espalhara, a ideia de um Parlamento e de um Executivo a representar os proprietários dos meios de produção tenderia a enfraquecer. A teoria marxista, contudo, advertiria que a taxação sobre o trabalho se espalhou – tanto quanto o voto – e ultrapassou, em muitas vezes, a tributação sobre o capital, como que a compensar a perda de representatividade exclusiva dos capitalistas no Estado burocrático.

Além disso, os Estados se converteram em devedores dos bancos e das sociedades de crédito em geral. Os orçamentos estatais não conseguiram mais fechar, a partir do meio do século XX, sem recorrer às instituições financeiras particulares. Uma explicação básica teria a ver com a circunstância de as receitas se concentrarem em determinados períodos do ano, enquanto as despesas – cada vez mais altas – seriam diárias e contínuas. De qualquer forma, a teoria marxista voltaria à cena, no seu argumento principal, nesse momento em que os Estados ficaram reféns de interesses privados fortes.

Estado capitalista – tal como a “mercadoria” ou “dinheiro” – não é uma coisa, um sujeito ou uma organização racional, mas um complexo de relação sociais.

¹⁴² MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 44.

Do outro lado do Atlântico, na terra que globalizou os mais fortes interesses privados, escrevia Alexis de Tocqueville sobre aquilo que viu na sua estadia pela América.

O que avulta, de pronto, é que Tocqueville¹⁴³ estribara a soberania num pragmatismo: “nas nações em que reina o dogma da soberania do povo, cada indivíduo constitui uma porção igual do soberano e participa igualmente do governo do Estado. Portanto cada indivíduo é tido como tão esclarecido, tão virtuoso, tão forte quanto qualquer outro de seus semelhantes. *Por que então ele obedece à sociedade e quais são os limites naturais dessa obediência?* Ele não obedece à sociedade por ser inferior aos que a dirigem, ou menos capaz que outro homem de governar a si mesmo; *obedece à sociedade porque a união com seus semelhantes lhe parece útil e porque sabe que essa união não pode existir sem um poder regulador*”.

O filósofo francês percebe a ação política americana como utilitária ou pragmática: o indivíduo compreende a utilidade de associar-se a outros. Longe de uma qualquer memória de um cruel estado de natureza, os indivíduos – civilizados que são (como os colonos que vieram da Europa aos Estados Unidos) – vinculam-se uns aos outros para formar, pragmaticamente, uma autoridade central. Essa autoridade, no fim do dia, incrementa ou, no mínimo, estabiliza o ambiente de busca dos interesses pessoais (*life, liberty and pursuit of Happiness*¹⁴⁴).

A soberania, nesses termos, adviria de uma espécie de inteligência cooperativa, muito semelhante, aliás, aos estatutos das cooperativas rurais ou das associações religiosas de que já participavam os colonos no velho continente (ou que cresceram a exercer os nascidos no novo mundo). Tanto assim que, continua Tocqueville, esse laço político não interferia na vida privada mais do que o suficiente: “em tudo o que diz respeito aos deveres mútuos dos cidadãos, tornou-se súdito, pois. *Em tudo o que só diz respeito a si mesmo, permaneceu senhor: é livre e só deve prestar conta de seus atos a Deus*. Daí a máxima de que o indivíduo é o melhor

¹⁴³ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da democracia na América**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 75-76.

¹⁴⁴ Como que avalizando essa interpretação, lê-se na Segunda Seção da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (escrita, majoritariamente, por Thomas Jefferson), essa frase, que distingue três direitos inalienáveis (*unalienable rights*) que os novos cidadãos estadunidenses constituem a si próprios. No original: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”.

e único juiz de seu interesse particular e que a sociedade só tem o direito de dirigir seus atos quando se sente lesada por um feito dele ou quando precisa reclamar seu concurso”¹⁴⁵.

Essa vivência dos colonos e dos primeiros americanos nas congregações religiosas não escapou à Tocqueville. As comunidades de mórmons ou quakers – e as comunidades religiosas protestantes, de maneira geral – foram celebrizadas quanto ao “ambiente democrático” que influenciaram nos Estados Unidos, mas Tocqueville tem uma interessante passagem que comenta o quanto o catolicismo também o fizera: “Acho que é um erro considerar a religião católica uma inimiga natural da democracia. Entre as diferentes doutrinas cristãs, o catolicismo parece-me ao contrário uma das mais favoráveis à igualdade das condições. Entre os católicos, a sociedade religiosa compõe-se de apenas dois elementos: o padre e o povo. O padre se eleva sozinho acima dos fiéis; abaixo dele tudo é igual”¹⁴⁶.

Talvez se possa dizer que as religiões protestantes entusiasmassem os indivíduos à liberdade regrada e ao trabalho disciplinado e constante (*ascetismo*), precisamente os fatores que determinariam o sucesso inicial do capitalismo na América do Norte, porém, a religião católica poderia ser responsável por uma inspiração da igualdade¹⁴⁷.

Nas palavras de Tocqueville: “em matéria de dogmas, o catolicismo atribui o mesmo nível a todas as inteligências. Ele sujeita aos detalhes das mesmas crenças tanto o sábio como o ignorante, tanto o homem de gênio como o vulgar; ele impõe as mesmas práticas ao rico e ao pobre, inflige as mesmas austeridades ao poderoso e ao fraco; não compõe com nenhum mortal e, aplicando a cada um dos humanos a mesma medida, apraz-se a confundir todas as classes da sociedade ao pé do mesmo altar, tal como elas são confundidas aos olhos de Deus”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da democracia na América...**, pp. 75-76.

¹⁴⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da democracia na América...**, p. 339.

¹⁴⁷ Tocqueville comenta algo que, na sequência, fora muito apropriadamente examinado por Max Weber, na *Ética Protestante e o espírito do Capitalismo* (ver nota 147): “se o catolicismo dispõe os fiéis à obediência, não os prepara pois para a desigualdade. Direi o contrário do protestantismo que, em geral, leva os homens muito menos para a igualdade do que para a independência. O catolicismo é como uma monarquia absoluta. Tire o príncipe, e as condições são mais iguais do que nas repúblicas”. In TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da democracia na América...**, p. 341.

¹⁴⁸ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da democracia na América...**, p. 339.

A propósito desse debate da influência religiosa sobre os espíritos em prol dessa ou daquela comunidade político-econômica, impossível não mencionar aquele que, ao seu tempo, ficara reconhecido como Sociólogo das Religiões, Max Weber¹⁴⁹.

O conceito de Estado em Weber tem sido, reiteradamente, indicado como aquele do capítulo nono de seu *Economia e Sociedade*¹⁵⁰: “o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território – este, o ‘território’, faz parte de suas características – reclama para si (com êxito) o *monopólio da coação física legítima*”.

Embora essa fórmula do “monopólio da violência legítima” tenha se firmado na Filosofia Política contemporânea, importa desfazer algum embaraço histórico¹⁵¹. Aquela conceituação fora apresentada na conferência *Política como vocação*¹⁵² (de 1918) e, por óbvio, dada uma tessitura específica da Alemanha nos fins da Primeira Guerra Mundial. Somente fora reprisada, *ipsis litteris*, ao projeto editorial de *Wirtschaft und Gesellschaft*, com a anuência de Marianne Weber (esposa) e de Johannes Winckelmann (editor), devido à morte ter surpreendido o filósofo antes que a Segunda Parte de sua obra magna estivesse concluída.

A sociologia política weberiana se enquadra, a bem da verdade, naquilo que dá título ao próprio capítulo nove daquela obra: uma “sociologia da dominação”, que considera a força e a violência como momentos essenciais do processo político e da própria existência e funcionamento das instituições políticas. Esses momentos essenciais, que já haviam sido fortemente enunciados na conferência de 1918, não esgotavam, entretanto, toda a sociologia da dominação e nem mesmo o conceito de Estado para Weber¹⁵³.

O filósofo, influenciado por leituras de economia neoclássica da Escola Austríaca, assumira um método de pensar o Estado que não poderia abandonar o indivíduo. O Estado seria uma “relação de dominação de homens sobre homens”, na qual os dominados submetem-se à autoridade invocada pelos dominantes¹⁵⁴. Na medida em que “as ‘relações’ existem apenas

¹⁴⁹ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Reimpressão. Barcarena: Editorial Presença, 2015.

¹⁵⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vols. 1 e 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005.

¹⁵¹ Para detalhes quanto a essa edição na obra weberiana, conferir BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber**. São Paulo: Revista Lua Nova, n. 92, ano 2014, pp. 79-104.

¹⁵² WEBER, Max. **A Política como vocação**. 1ª ed. Brasília: UnB, 2003.

¹⁵³ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 85.

¹⁵⁴ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 526.

como ações humanas de determinado sentido”¹⁵⁵, fica claro que o Estado não poderá ter uma existência separada dos indivíduos. A noção weberiana de Estado seria, portanto, naquela tipologia de Georg Jellinek, uma *conceção subjetiva*, visto que o Estado, em vez de ser um ente objetivo, completamente separado da vida, consistiria em relações de vontade de uma variedade de homens.

Quanto a um aspeto substancial, os conceitos preliminares – aqueles a partir dos quais se tornava possível a reconstrução do conceito de Estado – dessa sociologia da dominação seriam “Poder” e “dominação”. Para Weber¹⁵⁶, o poder (*Macht*) “significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências”. Esse conceito poderia se revelar pouco útil, na Filosofia Política, tendo em conta que todo indivíduo, em determinada circunstância, poderia fazer outro aceitar sua vontade. Em uma relação entre empregado e empregador, por exemplo, ambos teriam, em contextos distintos, poder para fazerem valer suas vontades no mercado da força de trabalho, sem que fosse possível determinar de antemão qual das partes prevaleceria¹⁵⁷.

É devido a esse caráter sociologicamente amorfo do conceito de poder que Weber prefere usar o conceito de dominação (*Herrschaft*), que não seria senão um caso especial de poder¹⁵⁸: dominação significa “a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis”¹⁵⁹. A situação de dominação seria aquela na qual uma ou várias pessoas encontram-se em condições de mandar eficazmente em outras. O conceito de dominação seria, assim, idêntico ao conceito de “poder de mando autoritário” ou “em virtude de uma autoridade”, tipicamente o poder do chefe de família, da autoridade administrativa ou do príncipe¹⁶⁰.

O caráter equívoco do conceito de poder é relativizado pelo conceito de dominação, uma vez que este implicaria uma probabilidade e, portanto, permitiria prever, em dada relação, qual das partes conseguirá impor sua vontade.

¹⁵⁵ WEBER, Max. **Economia e Sociedad**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 24.

¹⁵⁶ WEBER, Max. **Economia e Sociedad**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 33.

¹⁵⁷ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 87.

¹⁵⁸ WEBER, Max. **Economia e Sociedad**. Vol. 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 187.

¹⁵⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedad**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 33.

¹⁶⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedad**. Vol. 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 188-189.

Ter-se-ia uma associação de dominação quando os membros dessa associação estivessem submetidos a situações de dominação em virtude de uma ordem que regula as relações entre seus membros. O conceito de associação (*Verband*) ocupa uma posição central na reelaboração weberiana do conceito de Estado¹⁶¹. Uma associação de dominação era denominada por Weber associação política (*politischer Verband*) “quando e na medida em que sua subsistência e a vigência de suas ordens, dentro de determinado território geográfico, estejam garantidas de modo contínuo mediante a ameaça e a aplicação de coação física por parte do quadro administrativo”¹⁶².

Os elementos básicos que podem ser extraídos dessa definição são, assim, um território ordenadamente dominado; a capacidade e a disposição para o uso da força sempre que for necessário; uma ação social não exclusivamente econômica; e um quadro administrativo¹⁶³.

Uma das afinidades mais interessantes traçadas por Max Weber, quanto à dominação, sem dúvida, é entre a “empresa estatal racional” e a “empresa econômica racional”, que, aliás, germinaram no mesmo solo (o Ocidente). O nexos estabelecido nessa análise entre o florescimento da moderna empresa capitalista e o desenvolvimento do Estado moderno é muito elucidativo. Na linha de Weber, o empreendimento capitalista necessitava, para prosperar, que o Estado repousasse sobre um funcionalismo especializado e um direito racional, que não tiveram lugar no Oriente. Desse modo, a tendência ao progresso da economia em direção às formas modernas da empresa racional foi acompanhada de uma tendência ao progresso da política em direção às formas modernas do Estado racional¹⁶⁴. Assim como a moderna empresa capitalista teria como pressuposto a separação do trabalhador dos meios de produção, o Estado moderno teria como pressuposto a separação do quadro administrativo dos meios administrativos.

Estado racional (capitalista) e empresa capitalista (racional) eram para Weber formas perfeitamente homólogas: “o Estado moderno, do ponto de vista sociológico, é uma ‘empresa’, do mesmo modo que uma fábrica: precisamente esta é sua qualidade historicamente específica”¹⁶⁵.

¹⁶¹ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 88.

¹⁶² WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 34.

¹⁶³ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 89-90.

¹⁶⁴ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 95.

¹⁶⁵ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 530.

Quanto à legitimidade do Estado moderno, Weber indica que a violência seria legítima quando apoiada numa crença difundida entre os membros da associação de que estaria em conformidade com a lei. Uma vez que toda dominação se manifestaria e funcionaria como administração, a dominação estatal encontraria sua expressão em um aparelho institucional e em um quadro administrativo que definissem seu alcance e seus limites¹⁶⁶. A repartição dos poderes de mando e de coação, típicos da associação política estatal, dar-se-ia conforme regras preestabelecidas e cristalizadas em instituições.

O conceito de legitimidade, para Weber, nota-se, tem a ver com a aceitação da validade de uma ordem de dominação. Essa definição não dizia respeito, portanto, a questões de ordem normativa baseadas em padrões morais e éticos, considerados adequados ou aceitáveis na condução do governo¹⁶⁷. O que definiria a legitimidade de um sistema de dominação seria a disposição de seus sujeitos – a capacidade desse sistema apresentar-se como consensual.

Os tipos ideais de dominação legítima definidos por Weber não eram, nesse passo, arranjados em uma escala de legitimidade, nem colocados em uma linha de sucessão histórica. A dominação legal com quadro administrativo burocrático, assim como as demais formas de dominação, fundava-se na crença em sua legitimidade. Fundamentava-se na existência de um direito estatuído de modo racional, de um conjunto de regras abstratas, promulgadas com determinadas intenções e de acordo com as quais o senhor típico ideal mandaria, ao mesmo tempo que as obedeceria¹⁶⁸. Em tal situação, quem obedece se conformaria não ao senhor, mas à lei que ele expressa. Trata-se, portanto, de uma concepção na qual a política se encontra assentada no domínio das leis e não dos homens, e na qual a autoridade, para ser legítima, deveria ser legal, ou seja, deveria estar amparada na lei¹⁶⁹.

O conceito de Estado também fora objeto de uma atenção permanente na obra de Carl Schmitt¹⁷⁰. O jurista alemão, no entanto, poderia ter seus conceitos de Estado divididos em

¹⁶⁶ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 193.

¹⁶⁷ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 100.

¹⁶⁸ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 142.

¹⁶⁹ BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber...**, p. 102.

¹⁷⁰ Cf. COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt – do Direito ao Político*. In COUTINHO, Luís Pereira e MORAIS, Carlos Blanco de (orgs.). **Carl Schmitt revisitado**. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, 2014, p. 121.

duas fases, de acordo com Luís Pereira Coutinho: uma primeira, expressa-se na obra *O Valor do Estado e o Sentido do Indivíduo* (de 1914) e persiste, em certa medida, na *Teologia Política* (de 1922); uma segunda fase estaria n’*O Conceito do Político* (de 1932).

Na primeira fase da obra de Schmitt, o Estado é concebido em interrelação com o Direito, ou seja, o seu conceito se apura na pressuposição de um princípio de validade correspondente ao Direito¹⁷¹. Na síntese de Pereira Coutinho: “para Schmitt, se o que define o Estado é um poder supremo, e sendo um poder supremo um critério normativo, então, necessariamente, o Estado não se deixará conceber ou inferir do mundo do ser – designadamente, não se deixará definir por abstração a partir daqueles entes empíricos que denominamos *estados*”.

É assim que o conceito de Estado (o critério normativo que o define enquanto supremacia) pressupõe o conceito de Direito (um princípio de validade que o define enquanto normatividade legítima). Por seu turno, o conhecimento deste princípio de validade encontra-se pressuposto no conhecimento do Estado – um Estado cuja razão de ser é realizar o Direito¹⁷².

Interessa evidenciar, não obstante, que o Estado não pode equivaler a uma norma (não pode corresponder a um ente estritamente normativo), sob pena de não ser capaz de implementar o Direito no mundo fenomênico (é preciso que não se confunda com o próprio Direito). Nos termos de Schmitt, nesse caso, o Direito não encontraria um ente que “com ele se confrontasse para o realizar”. Não podendo ser norma, entretanto, tem de ser poder capaz de realizar a norma, mediando o dever-ser e o ser¹⁷³.

É relevante a aproximação de Schmitt e de Maquiavel, neste aspeto: o Estado não se deixa conformar normativamente senão através do poder e, corporizando esse poder, traduz-se como “valor”. Noutros termos, o Estado é um “valor” precisamente na razão em que não se reduz à norma: se ao Direito corresponde uma ordem com a vocação de implementação no

¹⁷¹ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 122.

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Luís Pereira Coutinho toma o cuidado de distinguir Schmitt e Kelsen, quanto ao tema: “Vê-se então que se persiste aqui a necessária inter-relação entre Direito e Estado, essa é concebida em termos muito distintos dos kelsenianos. Ao contrário de Kelsen, Schmitt sustenta que essa inter-relação, sendo exata, não se deixa conceber num plano puramente metafísico. Apenas se deixa conceber tendo presente a “verdade efetiva das coisas”, recorrendo aqui à fórmula de Maquiavel”. Ver COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 124.

mundo (uma ordem de cuja perspectiva a sua implementação no mundo constitui um valor) então o Estado (correspondente a esse valor) não se pode reduzir ao Direito, já que então seria incapaz dessa implementação ou realização¹⁷⁴.

Essas noções seriam reafirmadas, no essencial, por Schmitt, menos de uma década depois, na *Teologia Política*. Novamente em causa, a interrelação necessária entre Estado e Direito, com uma pitada filosófica distinta: a identificação do Estado (da soberania) com o poder de “decidir sobre a exceção”¹⁷⁵.

Para Schmitt, na *Teologia Política*, um ente com a capacidade de decidir nas bordas da própria ameaça existencial ou de dissolução da ordem – na exceção – não pode, no rigor lógico, ser um ente puramente normativo. A circunstância de agir, quando necessário, fora da norma (excetuando-a ou suspendendo-a), revela o poder soberano enquanto “autoridade ilimitada”, num sentido próprio.

O conceito de exceção e, por decorrência, o conceito de Estado, assim, não seriam meramente sociológicos, apresentando, antes, um elemento especificamente jurídico, “a decisão na sua pureza absoluta”, nas palavras de Schmitt. “A decisão na sua pureza absoluta” é, nessa visão, ainda um “elemento especificamente jurídico”, porque lhe cabe, em circunstâncias extremas, o restabelecimento da ‘situação de normalidade’: uma situação em que as normas jurídicas podem voltar a ser válidas e eficazes¹⁷⁶. Sabe-se que, para Schmitt, sem a situação normal, o Direito não se possibilita¹⁷⁷. Diz Schmitt que “todo o Direito é Direito situacional. O soberano produz e garante a situação na sua totalidade”.

O Estado (o soberano) que decide sobre a exceção é ainda, em certo sentido, um “Estado de Direito” – um Estado interrelacionado ao Direito – por permanecer intacta sua missão de realizar o Direito no mundo, fazendo a mediação entre o dever-ser e o ser, exibindo-se este na conjuntura que for (por mais crítica que seja).

¹⁷⁴ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 124.

¹⁷⁵ No âmbito das rivalidades, acentuadas em particular nos debates de Weimar, entre Schmitt e Kelsen, Coutinho relembra que, na *Teologia Política*, Schmitt terá sido mais enfático contra o jurista de Praga: “Assim se reage de um modo ainda mais contundente à pretensão kelseniana de reduzir o poder à norma, ou seja, reage-se a uma plena identificação – e não apenas inter-relação – entre Estado e Direito”. In COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 126.

¹⁷⁶ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 127.

¹⁷⁷ CF. BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição...*, p. 26.

A intencionalidade do soberano ao decidir sobre a exceção está então longe de ser arbitrária, como observa Pereira Coutinho¹⁷⁸. Se o soberano não se reduz à norma é porque lhe cabe garantir algo que antecede a possibilidade mesma da norma: cabe-lhe garantir a situação de normalidade. Uma situação, diz Schmitt, que “não constitui uma “pressuposição artificial” que o jurista possa ignorar; que antes releva precisamente da validade imanente da norma” (o Direito depende da ausência de caos).

Na segunda fase do pensamento de Schmitt, com a publicação d’*O Conceito do Político*, o Estado passa a ter um valor existencial, exprimindo uma potencialidade distintivamente humana: uma potencialidade que já não tem que ver com o Direito enquanto ordem ou domínio do caos; mas sim com a distinção entre mim e o outro, entre o *amigo* e o *inimigo*.

Uma distinção, a propósito, que traduzisse a autonomia do Político, assim como o domínio da moral seria determinado pelas noções de *bem e mal*, o domínio estético pelas de *belo e feio*, o econômico pelas categorias da *propriedade* ou do *lucro*, seria imprescindível a identificação de um código específico do Político.

Esse critério do Político, porém, constituiria um “conceito-limite” ou caso de guerra – que é a mais extrema demonstração de *inimizade*¹⁷⁹ – e, por consequência, permitiria conhecer a natureza das formas políticas. É no caso limite, adverte o jurista alemão, que se exibiria toda a peculiaridade das oposições políticas. Na *Politische Teologie*, Schmitt afirma que a guerra possibilita um olhar privilegiado daquilo que não se percebe ordinariamente. O conflito amplia a visão do Político, como não seria viável em circunstâncias normais. A perspectiva da guerra é, portanto, a do caso de exceção; a perspectiva reveladora, que traz à luz o ser do Político. O que não significa, contudo, que a guerra seja a finalidade da política, mas é, indubitavelmente, uma possibilidade inscrita no ser da política.

¹⁷⁸ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 128.

¹⁷⁹ Schmitt deixa claro que o *inimigo* será sempre o inimigo público (*hostis*). Essa ênfase é necessária para evitar que o inimigo resvale no indivíduo (liberal), uma qualquer inimizade (não propriamente política), incapaz de produzir identidade e, por consequência, unidade.

O próprio Carl Schmitt afirma que seu conceito de político guarda um sentido polêmico: “todos os conceitos políticos, imagens e termos têm um significado polêmico; Eles estão fundados sobre um conflito específico e estão destinados para uma situação concreta; e resulta (manifestando-se na guerra ou na revolução) em um agrupamento amigo-inimigo, e eles se voltam para dentro de abstrações vazias e fantasmagóricas quando essas situações desaparecem”¹⁸⁰.

Nessa etapa (por volta de 1932), Schmitt reagia às pretensões universalistas do liberalismo¹⁸¹. Vincava o mundo político como “pluriverso” e não como “universo”: o conceito de Estado exprimiria o conceito do político, por nele se consumir a pluriversidade humana.

O jurista voltava-se contra a “domesticação” ou o “aprisionamento” do Político, a partir daquela quadra histórica. Por isso, a obra se dedica a construir um conceito que preservasse a autonomia do Político, ou nas palavras de Schmitt: “o grau extremo do Político”. O resultado da penetração do social no Político é a perda da referência do Estado como *lugar da política*. O “Estado Total”, em Schmitt, é mandado e administrado pela sociedade civil e não pelo Estado (político), que fica em segundo plano. O tema do “Estado Total” que irá aparecer no *Conceito do Político* é um dos significados mais dilemáticos na crise contemporânea da forma política moderna. Diria o próprio Schmitt que não há nada mais moderno do que a luta contra o político – Schmitt mesmo, por aquele livro, fora acusado de ser *antimoderno*¹⁸².

No contexto de fundo, aquela interrelação do Estado com o Direito é substituída pela implicação entre o Estado e o político. O Estado se transforma noutra espécie de “valor”, neste período do pensamento schmittiano: de valor preso à realização do Direito a valor existencial, programado à distinção entre *amigo* e *inimigo*.

¹⁸⁰ SCHMITT, Carl. **O conceito do Político**..., p. 41.

¹⁸¹ Schmitt recusa a formulação “tudo é política”, que, no fundo, esconde uma tentativa de neutralizar o Político. A unidade política que o Estado representa reside na decisão sobre a amizade e a inimizade política: separar essa característica é, ao mesmo tempo, impedir a invasão de outros elementos, de outros conteúdos, no lugar da política por excelência, que é o Estado. O conceito de sociedade não funda o conceito do Político, por isso é urgente evitar o “Estado Total” do liberalismo. Q.v. SCHMITT, Carl. **O conceito do Político e Teoria do Partisan**. 1ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. Ainda, **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

¹⁸² Ver, nesse sentido, DYZENHAUS, David. **Liberalism after The Fall: Schmitt, Rawls and the problem of justification**. Philosophy and Social Criticism, n. 22 (3), 1996, pp. 9-37. SILVA, Washington Luiz. **Carl Schmitt e o conceito limite do político**. *Kriterion: Journal of Philosophy*, n. 49 (118), 2008, pp. 449-455. FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Do decisionismo à Teologia Política: Carl Schmitt e o conceito de Soberania**. Revista Portuguesa de Filosofia, n. 59 (1), 2003, pp. 89-111.

O Schmitt da *Politische Theologie* chega a dizer que qualquer intencionalidade jurídica será sempre fictícia. Essa nada mais significará do que a ocultação de uma intencionalidade política, sendo esta última aquela que o Estado por definição servirá¹⁸³. Nessa toada, a soberania do Direito significará sempre a soberania daqueles homens ou grupos capazes de apelar ao Direito, capazes de decidir sobre o seu conteúdo e sobre os casos a que se aplica, o Direito é reconhecido como “uma arma política num combate político”¹⁸⁴.

O Direito degenerado a arma política faz com que o Estado schmittiano (tal como concebido em 1932) não seja instrumento de domínio da natureza ou de superação da natureza, como em Hobbes ou em Locke, o Estado um dia foi uma expressão de cultura. Esse Estado da *Teologia Política* seria, ao contrário, a perpetuação da natureza: a expressão mesma de uma natureza bruta traduzida na potencial violência de grupos contra grupos. É a expressão da antítese da cultura, como ressalta Luís Pereira Coutinho¹⁸⁵.

A contemporaneidade dos problemas colocados por Carl Schmitt é manifesta. As ‘sociedades liberais democráticas’ continuam às voltas com a necessidade de refazer um abrigo (seguro) à Política¹⁸⁶. Por mais que se possa discordar das conclusões schmittianas, suas críticas às instituições liberais, em especial, contribuem na percepção de várias fragilidades deitadas nos pilares mesmo da Modernidade tardia.

Depois de Schmitt, no século XX e no início deste XXI, houve dois autores que sobressaíram em meio à vastidão da paisagem filosófica e sociológica atual: Niklas Luhmann e Jürgen Habermas.

¹⁸³ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 130.

¹⁸⁴ SCHMITT, Carl. **O conceito do Político e Teoria do Partisan**. 1ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 71.

¹⁸⁵ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 131-132. Coutinho frisa, todavia, um contraponto necessário, para que o pensamento de Schmitt não seja mal interpretado: “A reconstrução do *jus publicum europaeum* depois feita por Schmitt em *O Nomos da Terra*. De facto, aqui um conceito de Estado conexo com um pluriverso político passa a ser lido como um conceito de ordem ou de pacificação: o que nele está essencialmente em causa é civilizar uma lógica adversarial, em lugar de a ocultar num universalismo que não reconhece qualquer estatuto aos seus oponentes, incivilizando o conflito. Temos dúvidas que este desenvolvimento já se encontrasse n’*O Conceito do Político*, sobretudo na medida em que daí não decorra qualquer matização dos meios suscetíveis de ser usados contra o inimigo e um inerente reconhecimento do mesmo como adversário com dado estatuto”.

¹⁸⁶ Sobre as democracias sitiadas do presente, protegidas da radicalidade dos problemas do Político, queira ver COUTINHO, Luís Pereira. **Teoria dos Regimes Políticos...**

O desenho elegante das Teorias dos Sistemas¹⁸⁷, peculiarmente daquela formulação de Niklas Luhmann, tem influenciado pesquisas em vários âmbitos. Para melhor compreender os conceitos luhmannianos de Poder e de Estado, no entanto, interessa uma breve mirada por algumas noções estruturantes aos escritos daquele sociólogo alemão.

Antes de tudo, enfatizam-se as noções de *comunicação* e de *complexidade*. Os sistemas sociais que Luhmann analisa não seriam formados por seres humanos, mas por *comunicações* (a comunicação é a possibilidade eficaz de transmissão de mensagens). O número tendente ao infinito de comunicações emitidas e recebidas, a cada instante, por fontes espalhadas por todo o espaço, torna impossível que um receptor consiga processar todos esses pacotes de dados. Esse oceano – insolúvel e improcessável – de comunicações é observado como *complexidade* (eventos contingentes e simultâneos, implicados uns nos outros)¹⁸⁸.

Como estratégia de redução de complexidade, as comunicações reiteradas – mensagens que se reprisam entre certas fontes de emissão e certas fontes de recepção – começam a se agrupar, formando *sistemas*. Em suma, a sociedade (globalmente considerada), para Luhmann, seria um conjunto de sistemas sociais (parciais ou subsistemas), ou seja, um agregado de racionalidades comunicativas específicas, cada qual a trocar determinadas mensagens, a partir de seus programas e de seus códigos. Para cada sistema, todos os outros sistemas seriam “meios”, comporiam o seu “ambiente”, sua observação da complexidade não-estruturada.

Os subsistemas sociais utilizam critérios (parâmetros de compreensão), programas (arcabouços formais de comunicação) e códigos binários – tais como os de computadores – enquanto ferramentas de generalização simbólica das comunicações. Essas ferramentas capacitam o sistema a reciclar suas estruturas, ao se relacionar, de modo articulado e controlado, com o seu ambiente (os outros subsistemas, repita-se).

O código binário do sistema religioso, por exemplo, seria “transcendência/imanência”, o do sistema artístico “belo/feio”, o do sistema econômico

¹⁸⁷ Essas teorias têm repercussões em ciências tão variadas quanto a Cibernética, a Computação, a Sociologia, a Biologia, o Direito. Ver, entre muitos autores: PARSONS, Talcott. **The Structure of Social Action**. 3 Vols. 1ª ed. New York: Free Press, 1949. Disponível em <https://archive.org/details/structureofsocia00pars>. BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoria Geral dos Sistemas**. Fundamentos, desenvolvimento e aplicações. 1ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008. MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**. As bases biológicas da compreensão humana. 8ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2010.

¹⁸⁸ LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

“ter/não-ter”, o do sistema jurídico “lícito/ilícito”, o do sistema educacional “saber/não-saber”, o do sistema científico “verdade/não-verdade” e assim por diante. Através do código binário, o sistema consegue a duplicação do mundo, tudo que é colocado em um lado do código, carrega consigo o outro lado como possibilidade¹⁸⁹.

O código que assinala o sistema político é “Poder/não-Poder”. O Poder seria um meio de comunicação simbolicamente generalizado, que aumenta a aceitação de uma comunicação no âmbito da Política (em termos simples: uma linguagem que a Política entende), tal como se poderia dizer do “dinheiro” para a economia.

Nesse sentido, o Poder não é visto como qualificativo de alguém que o detenha. É somente um meio de comunicação, que permite (nomeadamente ao sistema político) coordenar seleções de complexidade e criar, com isto, expectativas de novas comunicações. O Poder sofre um processo de diferenciação (torna-se elemento de um sistema) na Modernidade, quando, finalmente, arranja-se como um meio específico do sistema político. Ainda que possa se realizar, ocasionalmente, noutros sistemas sociais, de acordo com as necessidades operativas desses, não irá adquirir a capacidade de reprodução e o estatuto que possui no sistema político.

A programação do Poder deve, na Modernidade, ser lida da seguinte forma: o comportamento de *Alter* (superior em poder) ativa ou estimula o comportamento de *Ego* (inferior em poder). É normal que as ações de *Alter* e de *Ego* coincidam. É improvável que a ação de *Alter* seja uma decisão relativa à ação de *Ego*, isto é, a pretensão de obediência a uma diretriz é sempre contingente, porque *Ego* estará diante da alternativa de confirmar ou rechaçar a ordem de *Alter* como premissa de seu próprio atuar¹⁹⁰.

O Poder torna provável que *Ego* aceite as diretrizes de *Alter*. Há Poder quando o comportamento de *Alter* motivar *Ego* a atuar: o Poder não se baseia em uma motivação preexistente, mas ele mesmo é que gera a motivação, reconstruindo e institucionalizando as circunstâncias que tornam provável a aceitação das diretrizes de *Alter* como base para o comportamento de *Ego*. O Poder requer liberdade da parte de *Alter* – cuja ação é uma possibilidade entre outras – e também da parte de *Ego* (que pode rechaçar a seleção de *Alter*).

¹⁸⁹ LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011. Ainda, MATHIS, Armin. **O conceito de sociedade na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann**. Biblioteca virtual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), p. 15. Disponível em www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/mathis.rtf.

¹⁹⁰ ALMENARA ANDAKU, Juliana. **O Poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann**. Disponível em: <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/25960-25962-1-PB.html>. Acesso: 12.5.2016.

Somente com a liberdade perpassando as duas pontas da cadeia comunicativa é possível dizer que a aceitação de *Ego* derivou, necessariamente, do Poder de *Alter*. De outra forma, haveria coação, força ou violência efetivos (não simbolizados), parâmetros que, na Modernidade, não seriam característicos do sistema político.

A ausência de coação, por outro lado, não significa a ausência de uma sanção possível. Há uma simbiose entre Poder e força física, na Modernidade, mediatizada por símbolos, entretanto. Assim, o Poder também se realiza quando a sequência de ações entre ordem e obediência está combinada com a indicação de um castigo. As sanções não são algo criado nem por *Alter*, nem por *Ego*, mas são definidas especialmente para *Ego*: são alternativas que devem ser evitadas entre ambos, mas que sua realização será temida primordialmente por *Ego*¹⁹¹.

É intrigante perceber que o aspeto comunicativo ou simbólico do Poder estará sempre presente, ainda quando o castigo seja aplicado (o uso da força física não tenha ficado só na ameaça), porque, de qualquer maneira, houve uma decisão por parte de *Ego*. O efeito do Poder não depende das mutações no estado físico dos corpos, mas das conclusões que surgem da aceitação da comunicação.

A forma do Poder é uma balança entre os custos e os benefícios marginais da execução da diretriz ou da alternativa a evitar (sanção). Essa diferença motiva *Ego* a aceitar a comunicação: o Poder acaba quando *Ego* prefere a sanção e recorre ao Contrapoder para obrigar *Alter* a renunciar ou a aplicar a sanção. Por outro lado, evitar o uso das sanções é a base do Poder de *Alter*, pois o Poder se esvai no instante mesmo da realização da sanção (o uso da força física efetiva indica que não existe Poder). Para que o Poder se conserve, o uso da força física deve permanecer uma alternativa a se evitar, simbolicamente mediada.

É possível, então, aferir a capacidade de Poder a partir da desnecessidade de imposição de sanção, pela circunstância de que nenhuma força ousa se contrapor à diretriz. Com essa capacidade de Poder, maior nuns e menor noutros, forma-se, ainda, um subcódigo de preferência dentro do código do Poder: a diferença entre superiores e inferiores¹⁹².

¹⁹¹ ALMENARA ANDAKU, Juliana. **O Poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann...**

¹⁹² ALMENARA ANDAKU, Juliana. **O Poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann...**

Como código de preferência, ‘positivo’ é ser superior e ‘negativo’ ser inferior, embora esse código não possa, isoladamente, motivar a aceitação das comunicações: *Ego* não é motivado a aceitar sua inferioridade. Com base na distinção superiores/inferiores somente se produzem choques, frequentemente baseados no uso da força física. É, então, que uma codificação secundária aparece, trazida do Direito¹⁹³. O código binário do sistema jurídico (“lícito/ilícito”) permitirá a *Ego* distinguir um Poder legítimo de outro, ilegítimo. Portanto, permitirá a sua motivação para aceitar o primeiro.

A relevância do Estado no sistema político é evidente, mas o sistema político não coincide com o Estado, para Luhmann. O Estado é um sistema de decisões organizadas, diferenciado no interior do sistema político, trata-se de uma organização delimitada através de limites territoriais¹⁹⁴. O sistema político da “sociedade mundial” – aquela nascida dos mais recentes fluxos de globalização, a partir da década de 1970 – comporta a existência de Estado em todos os territórios.

A segmentação dos sistemas políticos em Estados, conforme a teoria luhmanniana, facilita a comunicação entre o governo e o público (o povo, no linguajar das teorias políticas clássicas), permitindo a realização da democracia em âmbito local (o diálogo instrutivo entre governo e oposição, por exemplo, na elaboração das leis) e protege a realização de outras funções (dos sistemas de defesa, de saúde, de ciência, de educação, de previdência etc.).

Essa diferenciação em Estados, todavia, pôde perceber Luhmann, é problemática na contemporaneidade, visto que os limites territoriais podem vincular a ação política a condições muito particulares (locais, étnicas, religiosas, econômicas etc.) e, assim, inadequadas às exigências de uma sociedade que opera e articula comunicações em dimensão mundial.

Além do Estado, existem outras organizações políticas, que não produzem diretamente decisões coletivamente vinculantes. No âmbito do Estado territorial individual, um sistema político se diferencia internamente em sistemas organizados num esquema centro/periferia. A organização do Estado comporta a responsabilidade política para o território e é o centro de orientação de todas as outras organizações políticas, que, portanto, são

¹⁹³ Cf. **A constituição como aquisição evolutiva**. No original: *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*. *Rechtshistorisches Journal*. Vol. IX, 1990, pp. 176-220. Tradução ao português cotejada na tradução italiana de *La costituzione come acquisizione evolutiva*. In: ZAGREBELSKY, Gustavo. PORTINARO, Pier Paolo. LUTHER, Jörg. **Il Futuro della Costituzione**. Torino: Einaudi, 1996. Disponível em <http://docslide.com.br/documents/luhmann-niklas-a-constituicao-como-aquisicao-evolutiva.html>.

¹⁹⁴ ALMENARA ANDAKU, Juliana. **O Poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann...**

periféricas. O centro e a periferia são igualmente importantes: sua diferenciação funcional gera unidade – em torno do Estado – e complexidade no sistema (percebendo o Estado num plano de comunicações em que variados atores se movimentam).

No centro, forma-se uma hierarquia (superiores/inferiores), enquanto que na periferia existem complexidades mais elevadas e maior sensibilidade para as irritações do meio-ambiente. A periferia se caracteriza por uma diferenciação dos segmentos não-coordenados, como os partidos políticos, que têm a função de preparar de maneira não vinculante as decisões coletivamente vinculantes¹⁹⁵.

A teoria de Luhmann se destaca, neste século, notadamente pela forma como explica o aparecer do Direito (considerado um subsistema social) como meio de legitimação e de aceitação do Poder¹⁹⁶. Uma correlação idêntica – na proporção em que seja possível compará-los – àquela traçada por Schmitt, na primeira fase de seus estudos. Para que o código do Poder não seja imposto somente pela força, o Direito, com o binário lícito/ilícito, determina as regras de reconhecimento do Poder legítimo. Há uma inarredável conexão entre Poder, Direito e Estado, com sequências de acoplamentos estruturais¹⁹⁷ possíveis, conquanto todos permaneçam autônomos – sistemas de comunicações com intencionalidades e lógicas de atuação distintas.

Por fim, Habermas, buscando recolocar o potencial emancipatório da razão, adota um paradigma comunicacional¹⁹⁸, que terá efeitos em diversos campos, especialmente o político. Assim como nas linhas anteriores, cumpre rememorar algumas categorias fundamentais ao pensamento habermasiano.

Seu ponto de partida será a *ética comunicativa* de Karl-Otto Apel¹⁹⁹, que fora seu parceiro de estudos, até que suas teorias começassem a divergir nalguns pontos. Além da *ética do discurso*, servirá bastante aos estudos de Habermas o conceito de “razão objetiva” de

¹⁹⁵ ALMENARA ANDAKU, Juliana. **O Poder e o Estado na teoria sistêmica de Niklas Luhmann...**

¹⁹⁶ **A constituição como aquisição evolutiva.** Disponível em <http://docslide.com.br/documents/luhmann-niklas-a-constituicao-como-aquisicao-evolutiva.html>.

¹⁹⁷ A noção de “acoplamento estrutural” respeita a *autopoiesis* (a autoconstrução) dos sistemas, ao referir que as únicas pontes de comunicação que os sistemas articulam com outros sistemas são determinadas por seus estados internos. O que significa dizer que os acoplamentos estruturais (as ligações entre as estruturas de dois ou mais sistemas) devem ser compatíveis com a autonomia de cada sistema. Cf. LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011, p. 36.

¹⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. 2 vols. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

¹⁹⁹ APEL, Karl-Otto. **Ética e responsabilidade**. O problema da passagem para a moral pós-convencional. Lisboa: Edições Piaget, 2007.

Theodor Adorno²⁰⁰ (mas, pode-se dizer, presente em Platão, Aristóteles e, muito depois, no *Idealismo* alemão – particularmente na ideia hegeliana de “reconhecimento intersubjetivo”).

Habermas concebe a *razão* e a *ação comunicativas*, relegadas pelo projeto iluminista, como alternativas às *razão* e *ação instrumentais*, exponenciadas pelos desdobramentos do iluminismo, segundo ele. A razão instrumental e a ação estratégica encobririam uma dominação entre os sujeitos, principalmente a partir do Poder e do dinheiro: a ação comunicativa, sendo voltada ao entendimento, à radical possibilidade da alteridade, deveria ser resgatada, como uma das promessas não cumpridas da Modernidade²⁰¹, a fim de que os vínculos entre os sujeitos voltassem a se estabelecer num parâmetro moral forte (de uma moral pós-convencional).

Segundo o autor, duas esferas coexistem na sociedade: o *sistema* e o *mundo da vida*. O *sistema* refere-se à “reprodução material”, regida pela lógica instrumental (adequação de meios a fins), incorporada nas relações hierárquicas (poder político) e de intercâmbio (economia). O *mundo da vida* é a esfera de “reprodução simbólica”, da linguagem, das redes de significados que compõem determinada visão de mundo, sejam eles referentes aos fatos objetivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjetivos²⁰². É conhecido o diagnóstico habermasiano da “colonização do *mundo da vida*” pelo *sistema* e a crescente instrumentalização desencadeada por um desequilíbrio estrutural da Modernidade (que supervalorizou a interação sistêmica e subvalorizou o diálogo no âmbito do *mundo da vida*).

No que interessa de perto a esta pesquisa, é conveniente relembrar uma severa crítica que Habermas tece ao momento fundador da sociedade civil, em Hobbes. Essa passagem, depois somada ao conceito do próprio Habermas de “soberania popular como procedimento”²⁰³, contribuiria numa possível reformulação das teorias do Poder Político ou do Estado, hoje.

²⁰⁰ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

²⁰¹ HABERMAS, Jürgen. **A Modernidade: um projecto inacabado**. Lisboa: Nova Vega, 2013.

²⁰² LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Habermas**. Tese de Doutorado. Campinas (SP): Universidade Estadual de Campinas, 2007. Disponível em www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000410856.

²⁰³ HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2014.

Para Habermas²⁰⁴, como as partes do estado de natureza não participavam de qualquer processo de socialização, não seriam capazes de assumir a perspectiva de uma segunda pessoa do singular (“tu”). Portanto, somente compreenderiam a sua liberdade como uma “liberdade que bate diretamente contra obstáculos fáticos, não podendo ser vista como uma liberdade constituída através do reconhecimento recíproco”²⁰⁵, deste modo não são capazes de ver os outros como iguais, como seres dotados das mesmas características e dos mesmos temores, com a mesma sensibilidade e dotados ao menos de razão instrumental. Na reciprocidade, deve-se poder compreender os outros seres humanos como seres que cumprem promessas e contratos, para que seja possível contratar.

Na linha desse raciocínio, Habermas²⁰⁶ sinaliza que Hobbes não poderia, sem uma justificação adequada, assumir que as partes no estado natural poderiam levar a sério uma perspectiva de primeira pessoa do plural (“nós”). Tal perspectiva não estaria acessível àqueles indivíduos, pois não participavam de nenhum processo de socialização. O estado de natureza é uma “guerra de todos contra todos”, em que os outros são vistos como seres que suscitam o medo pela morte violenta, não como seres que possam algum dia vir a serem confiáveis.

De sorte que o ponto fulcral da crítica habermasiana a Hobbes reside na impossibilidade das partes poderem assumir uma abordagem diferente da egocêntrica. Isto impossibilita julgarem se a reciprocidade da coerção é simetricamente preferível por todas as partes. Se um Estado de coerção simétrica por parte de um soberano é melhor que um estado de conflito permanente.

Habermas ainda supõe²⁰⁷, em auxílio a Hobbes, que o filósofo inglês estaria a recorrer à “regra de ouro da moral”: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (não faça aos outros aquilo que não quer que façam a ti). No entanto, se assim fosse, ao utilizar um preceito moral (voltado aos homens no estado de natureza), Hobbes estaria entrando em contradição com suas premissas metodológicas, eis que pretendia fundamentar um Estado burguês com base apenas no “autointeresse esclarecido das partes”.

²⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 124-125.

²⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia...**, p. 124.

²⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia...**, p. 125.

²⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia...**, p. 125.

Com efeito, Habermas haverá de construir suas próprias balizas a respeito de um entendimento complexamente adequado da soberania popular, ao constatar que a “consciência revolucionária da prática política sob o signo da autodeterminação e da autorrealização fora trivializada”, mais de duzentos anos depois dos acontecimentos de 1789²⁰⁸, “tendo perdido tanto em poder utópico explosivo quanto em força expressiva”.

Habermas tem dúvidas se nas “sociedade da cultura” atuais seria espelhada tão-só uma “força do belo mal-utilizada para fins comerciais ou estratégia eleitoral” – uma cultura de massas privatizada, semanticamente depurada – ou se elas poderiam representar, ainda, o campo de ressonância de um “espaço público” (*Öffentlichkeit*) revitalizado, onde brotam a sementes das ideias de 1789. Sem a possibilidade imediata de uma resposta para tanto, o filósofo alemão traça argumentos normativos “a fim de descobrir como em geral teria de ser pensada hoje uma república radicalmente democrática, caso pudéssemos contar com o apoio de uma cultura política de ressonância — não uma república que aceitamos como patrimônio a partir de uma visão retrospectiva das heranças propícias, mas uma que executamos como projeto na consciência de uma revolução que se tornou a um tempo permanente e cotidiana”²⁰⁹.

Habermas parte da reformulação que Kant faz de conceitos rousseauianos, no famoso parágrafo 46 do *Doutrina do Direito*²¹⁰: “O poder legislador pode caber apenas à vontade conjunta do povo. Pois, visto que todo direito tem de emanar dele, é preciso que ele não possa cometer injustiça para com ninguém mediante sua lei. Ora, se uma pessoa decide algo contra outrem, é sempre possível que nisso cometa injustiça para com este, porém jamais no caso em que delibera sobre si mesmo (pois *volenti non fit iniuria*). Portanto, apenas a vontade unânime e conjunta de todos, à medida que cada um delibera o mesmo sobre todos e todos sobre cada um, apenas a vontade totalmente conjunta do povo pode ser legisladora”.

Segundo Habermas, o aspeto central dessa reflexão é a unificação de razão prática e vontade soberana, de direitos humanos e democracia. Para que a razão legitimadora do poder (*herrschaftslegitimierende Vernunft*) não mais tenha de se antecipar, como em Locke, à vontade soberana do povo, e para que os direitos humanos não mais tenham de ser apoiados num estado

²⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento**. Um conceito normativo de espaço público. Revista *Novos Estudos*, CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), n. 26, março de 1990, pp. 100-113. Artigo originalmente publicado na revista alemã *Merkur*, em junho de 1989. Disponível em http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/60/20080624_soberania_popular.pdf.

²⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento...**, p. 101.

²¹⁰ Ver KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. 4ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

de natureza fictício, uma estrutura racional inscreve-se na própria autonomia da prática legisladora. Uma vez que só pode manifestar-se na forma de leis gerais e abstratas, a vontade conjunta dos cidadãos é constrangida *per se* a uma operação que exclui todo interesse que não possa ser generalizado, admitindo apenas aquelas regulamentações que garantam liberdades iguais a todos. O exercício conforme as normas da própria soberania popular assegura, ao mesmo tempo, os direitos humanos²¹¹.

O pensador contemporâneo adverte, contudo, que a complexidade sociológica posterior a essas indicações clássicas do conceito de soberania popular mostrou que “essa ideia de um *atuar sobre si mesmo por meio de leis* só é plausível a partir da suposição de que, no conjunto, a sociedade pode ser representada em geral como uma associação que determina para si o próprio Direito e o Poder Político através de certos meios”²¹².

A análise conceitual da implicação recíproca entre direito e poder político mostrara, ao contrário, destaca Habermas, que no meio através do qual deveria ocorrer o *atuar sobre si programado por lei* encontra-se já o sentido contrário de um movimento circular autoprogramado de poder: é a administração que programa a si mesma à medida que direciona o procedimento do público eleitor, programa previamente o governo e a legislação, e funcionaliza a decisão jurídica.

A par dessa constatação na realidade sócio-Estatal dos séculos XVIII, XIX e XX, Habermas propõe que se faça uma distinção no próprio conceito do Político: distinguir o Poder gerado de maneira *comunicativa* e o Poder utilizado *administrativamente*.

No espaço público político, diz o sociólogo²¹³, “entrecruzam-se então dois processos em sentidos opostos: a *geração comunicativa do poder legítimo*, para o qual Hannah Arendt esboçou um modelo normativo, e a *obtenção de legitimação pelo sistema político*, com a qual o poder administrativo é refletido. Como os dois processos – a formação espontânea de opinião em espaços públicos autônomos e a obtenção organizada de lealdade das massas – se interpenetram, e quem domina a quem, é uma questão empírica”.

O poder legítimo gerado *comunicativamente* pode atuar sobre o sistema político à medida que debate e fundamenta suas deliberações na linha de noções a partir da qual as

²¹¹ HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento...**, p. 102.

²¹² HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento...**, p. 108.

²¹³ HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento...**, p. 108.

decisões administrativas têm de ser racionalizadas (porque, da perspectiva da aplicação do poder administrativo, o que conta não é a razão prática do uso das normas, mas *a eficácia na implementação de um programa dado*: até o discurso jurídico é instrumentalizado, na Administração, para esse fim)²¹⁴.

Além disso, põe-se a questão da possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação de opinião e vontade (que, depois, pressionarão o Executivo, o Legislativo e, mesmo, o Judiciário – os poderes constituídos – a atuar dentro de certos critérios) e, outrossim, a questão da autonomização desses espaços de formação da vontade. É aqui que a *teoria discursiva* de Habermas vem à tona em todo o seu brilho, inclusive com a categoria do *espaço público* a funcionar como um conceito normativo (a traduzir “correntes de comunicação não-herdadas, espontâneas, não programadas ou organizadas para uma tomada de decisão”)²¹⁵.

Nesse ponto, Habermas sublinha as noções de Albrecht Wellmer de uma “soberania totalmente disseminada” naquelas formas de comunicação sem sujeito (*subjektlos*) que regulam o fluxo da formação discursiva de opinião e vontade. Uma soberania popular sem sujeito, tornada autônoma e solucionada intersubjetivamente, não é expressa de modo exclusivo nos procedimentos democráticos e nos pressupostos comunicativos (com pretensão à validade) para sua implementação. Ela se sublima, diz Habermas²¹⁶, àquelas interações de difícil apreensão entre a formação de vontade institucionalizada de modo jurídico-estatal e aqueles espaços públicos mobilizados culturalmente. “A soberania dissolvida (*verflüssigt*) comunicativamente faz-se valer no poder dos discursos públicos, que nasce de espaços públicos autônomos, mas tem de tomar forma nas decisões de instituições de formação de opinião e vontade concebidas democraticamente, porque a obrigação de responder pelas decisões requer uma responsabilidade institucional clara”.

O sociólogo de Frankfurt afirma que o Estado de direito democrático, entendido como aquele projeto que permitiu a autonomia de um espaço público que procedimentaliza a soberania popular, tornou-se resultado e catalisador de uma *racionalização do mundo da vida* que ultrapassa de longe o entendimento clássico sobre o Político (desde a Revolução Francesa, pelo menos). Embora seja necessário supor alguma cultura política enraizada nas sociedades – ainda que seja um entrelaçamento de moral cívica e interesse próprio – o projeto do Estado de

²¹⁴ *Idem*, p. 109.

²¹⁵ *Idem*, p. 110.

²¹⁶ HABERMAS, Jürgen. **A soberania popular como procedimento...**, p. 111.

direito democrático aponta para a institucionalização aprimorada, passo a passo, do procedimento de formação racional da vontade coletiva, procedimento que não pode prejudicar os objetivos concretos dos envolvidos (respeitando, portanto, direitos e valores individuais)²¹⁷.

2.2 REFLEXÃO QUANTO A ESSAS NOÇÕES, NA CONTEMPORANEIDADE

Não obstante as *ideias* dificilmente poderem ser responsabilizadas por suas aplicações práticas, a crítica é fundamental – por aquilo que foram ou aquilo que não foram. Essa crítica, aliás, representa uma zona de contato entre o passado e as possibilidades de futuro.

Nessa toada é que, desde as noções de Estado elaboradas por diversos teóricos, notadamente aqueles dos séculos XV a XX, pode-se traçar uma linha amplíssima que divisa aquilo que é, *essencialmente*, o Estado e aquelas naturezas, características ou funções que, por muito que pareçam, não expressam o ser do Estado ou a ação política do Estado.

Carl Schmitt, como se viu, deparou com dificuldade parecida. Estabelecer, com precisão, o que seria ou não o Político. Escrevera a *Politische Theologie* com esta missão: alcançar um conceito que permitisse identificar o momento preciso do Político, ou seja, como se poderia reconhecer um fenômeno como sendo Político ou não.

Por tentar um empreendimento semelhante, convém ter em alta conta as palavras de Schmitt, no sentido de que não é tanto um conceito fechado que se deve procurar, mas um *critério*. Nos exatos termos do juspublicista: “prover uma definição *no sentido de um critério* e não como uma definição exaustiva ou um conteúdo indicativo”²¹⁸. No caso de Schmitt, estabeleceu uma norma de julgamento, o máximo de clara e de precisa que lhe foi possível, para indicar a noção de Político enquanto o campo em que se distingue o *amigo* do *inimigo*. O Estado, o lugar do Político, é definido por oposição ao Outro. Numa situação extrema, de ameaça concreta ao Estado pelo Outro, é que aquele se define.

A par dessa cautela – mas não enjeitando a ousadia de tentar – esta pesquisa aconselha alguns *critérios* para um exame do Estado com a complexidade que se espera

²¹⁷ *Idem*, p. 112.

²¹⁸ SCHMITT, Carl. **O conceito do Político...**, p. 30.

adequada a este século XXI²¹⁹ e numa consistência filosófica, jurídica, socioeconômica e ético-política que possa se adaptar à liquidez e à velocidade destes tempos²²⁰.

É oportuno adicionar alguns elementos ao debate político contemporâneo, exatamente porque muito se diz – e muito se ouve – da “crise do Estado” ou da “crise do conceito de Estado”. Mas, em boa verdade, (i) nem a crise é uma coisa assim tão má, (ii) nem parece que exista uma autêntica crise (no sentido moderno do termo); antes, haveria, talvez, uma lacuna nas teorias do Estado ou, de modo menos aberto, estaria por fazer um *aggiornamento* na literatura quanto aos elementos que compõem as clássicas noções sobre o Estado.

A inflação que a ‘Modernidade tardia’ (ou, diriam alguns, a Pós-Modernidade²²¹) causou ao termo “crise” impressiona. É provável que novas investigações comecem a modificar o eixo do *senso comum teórico* e do *senso comum empírico* quanto ao significado das várias “crises” que se anunciaram nos dias atuais. Uns poucos resgates etimológicos, por si sós, demonstram o quanto a noção de “crise” como não-correspondência entre “ideal” e “real” – uma noção que desestrutura, que abala as convicções – é, tipicamente, da Modernidade.

Na Antiguidade, o termo grego *krísis* significava o instante adequado para a tomada de uma decisão. O instante de um julgamento (*krínein*). Um evento ou um acontecimento que permitia enxergar melhor o que fazer. No indo-europeu, a base *krei-* seria equivalente de “separar”, “distinguir”, “peneirar” (daí “discriminar”). Esses termos, no latim, redundaram em *cribum* e *crimen* – os atuais *crivo* e *crime*: o primeiro, logicamente, com um campo semântico mais próximo a *krísis* e *krei-*; embora o *crime* representasse o ato que separava, que distinguia alguém do resto. Em sânscrito, *kir* ou *kri* significava “purificar”, “limpar”. Tanto que crisol (elemento químico que limpa o ouro) e acrisolar (depurar, tornar puro no crisol) derivam, diretamente, desse radical sânscrito. No chinês, 危机, *weiji*, significa tanto “perigo” quanto “ponto crucial”, daí a expressão “ponto crítico”.

²¹⁹ MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5ª ed. Lisboa: Edições Piaget, 2008.

²²⁰ Entre outros, ver BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001; VIRILIO, Paul. **Speed and Politics**. 1ª ed. Los Angeles: Semiotext(e), 2006; e SLÖTERDIJK, Peter. **A mobilização infinita: para uma crítica da Cinética Política**. 1ª ed. Lisboa: Relógio d’Água, 2002.

²²¹ JAMESON, Frederic. **Pós-Modernidade e sociedade de consumo**. São Paulo: *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), n. 12, junho/1985, pp. 16-26.

De sorte que, em muitas línguas pré-Modernas, “crise” seria um processo de depuração: o acidental é separado da substância. Um “momento crítico” significaria a filtragem daquilo que importa, para, então, tomar-se uma decisão²²². A palavra “crítica” – como em “Teoria Crítica”, “crítica política”, “crítica de arte” ou “crítica literária” – manteve alguma parte daquela semiose Antiga.

Via de regra, no entanto, a linguagem científica dos últimos duzentos e cinquenta anos, ao contrário daqueles signos Antigos, registrara “crises” como “instantes aflitivos” – instantes de desmantelamento de modelos – e, portanto, durante uma “crise” não seria recomendável tomar qualquer decisão ou não pareceria adequado julgar qualquer situação. A “crise” que, na Antiguidade, mobilizava, hoje paralisa.

Essa contextualização parece importante, por ajudar a responder algumas questões conetadas à proposta desta pesquisa – duas, pelo menos: a) discutir, na contemporaneidade, a existência de uma “crise política”, de uma “crise do Estado” ou de uma “crise da democracia” significa o quê? e b) como essa discussão – extremamente saturada – poderia, ainda, trazer novas luzes à teoria e à prática contemporâneas da “Política”, do “Estado” ou da “democracia”?

O esforço nas próximas páginas é de inclinar as Teorias do Estado a cinco macrotemas (por coincidência, disciplinas acadêmicas, para uma visão mais didática) que, no seu conjunto, expressariam o propósito, a razão de ser²²³, do Estado: a *economia política*, a *sociologia política*, a *cronologia política*, a *geografia política* e o *direito político*. O todo entrelaçado por essas cinco forças expressar-se-ia “Estado”.

O Estado, portanto, seria a entidade legitimada a efetuar, simultaneamente, uma economia política, uma sociologia política, uma cronologia política, uma geografia política e um direito político. A adjetivação “político” aí traz consigo seus vários pressupostos: não

²²² Na Bíblia, especificamente no Evangelho de São João, a palavra “crise” aparece 30 vezes, no sentido de “decisão”. Complementaria Leonardo Boff: “Jesus comparece como a grande «crise do mundo», pois obriga a todos a se decidirem”.

²²³ “Do ponto de vista da consideração sociológica, uma associação ‘política’, e particularmente um ‘Estado’, *não pode ser definida pelo conteúdo daquilo que faz*. Não há quase nenhuma tarefa que alguma associação política, em algum momento, não tivesse tomado em suas mãos, mas, por outro lado, também não há nenhuma da qual se poderia dizer que tivesse sido própria, em todos os momentos e exclusivamente, daquelas associações que se chamam políticas (ou hoje: Estados) ou que são historicamente as precursoras do Estado moderno. Ao contrário, somente se pode, afinal, definir sociologicamente o Estado moderno *por um meio específico que lhe é próprio*, como também a toda associação política: o da coação física”. In WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005, p. 525.

seriam quaisquer economias, sociologias, cronologias, geografias ou direitos, mas aqueles que articulam “o que há de comum”, o propriamente “público”, o que ultrapassa os interesses privados (fortes ou fracos).

Nesse raciocínio, evidenciam-se, aqui, “interesses privados” como discursos ou ações que perseguem necessidades imediatamente relacionadas a um ente específico (um indivíduo, uma empresa ou uma determinada esfera social). Noutras palavras, interesses privados seriam necessidades particularizáveis. Depois, “interesses coletivos” seriam, para os objetivos desta pesquisa, discursos ou ações que perseguem necessidades relacionadas a um conjunto de entes (um grupo de indivíduos, um coletivo de empresas ou algumas esferas sociais peculiares), isto é, necessidades de grupo, mas não de todos.

Por seu turno, “interesses comuns” seriam discursos ou ações que perseguem necessidades, potencialmente, relacionadas a qualquer ente, singularmente considerado (todo e qualquer indivíduo, toda e qualquer empresa, todas e quaisquer das esferas sociais, examinadas uma de cada vez), assim sendo, haveria “necessidades de cada um”, mas não de todos juntos. Por fim, e muito sinteticamente, para respeitar os vários trabalhos que debruçaram sobre essa expressão, o Interesse Público – aquilo que é propriamente “público” – traduz necessidades de todos os entes, considerados transversalmente. Necessidades intensamente ligadas à vida cívica. A composição do Interesse Público (ou do *bem comum*) seria a tarefa mesma da Política.

Aqueles conceitos, em jeito de critérios, relembram, assim, que o Estado deve articular narrativas sobre o “comum”. Organizar uma esfera público-privada que se constrói entre o apelo ao universal e a celebração das diferenças. A noção de “comum”, diria Daniel Innerarity²²⁴, é uma das chaves para o dilema entre a unidade e a diferença. A unidade que parece ter se perdido, na Filosofia Política contemporânea, e as diferenças que parecem extremas como nunca, fragmentando a possibilidade mesma da Política (como habitualmente compreendida no ocidente e, inclusive, no oriente).

É nesse diapasão que o “público” continua sendo o “estatal”, por excelência, ainda que outros arranjos institucionais tenham conseguido uma linguagem próxima à do Estado. O Estado, todavia, representa o acessível a todos, o compartilhado. O “público” seria o conjunto

²²⁴ Cf. INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público**. Lisboa: Editorial Teorema, 2010, p. 9.

de procedimentos mediante os quais são formuladas, discutidas e adotadas as decisões políticas coletivas.

De sorte que as economia, sociologia, cronologia e geografia, bem como o direito, que o Estado leva a efeito (*atualiza*) se distinguem de quaisquer outras forças semelhantes, a partir da denominação ou atribuição de um vetor “político”, que as relaciona, imediatamente, com o “comum” (o elemento *republicano*, no seu significado mais profundo) e com o “legítimo” (o elemento da autovalidação, no seu significado mais Moderno, isto é, da ação do Estado mantida e funcionalizada pelas próprias esferas de atingidos).

É possível imaginar essa noção como funcionalista, no sentido de que, em vez de dizer o que o Estado *é*, diz o que o Estado *faz* (ou como funciona). No entanto, registra-se que, desde o dicionário, um Estado significa um “modo de ser ou de estar”, um “conjunto de circunstâncias em que se está”, uma “condição” ou uma “situação”. Logo, parece que a própria radicalidade latina desse termo impede considerações menos funcionalistas – *status* remonta, quase que inarredavelmente, a uma maneira de ser.

Esses cinco macrotemas estiveram presentes, num grau menor ou maior, combinando uns ou outros elementos, nos vários autores discutidos no primeiro tópico deste capítulo. É com base naquela gramática das Teorias do Estado, do Poder, da Política (e da cidadania ou da democracia, em particular) que a proposta de debate se põe.

2.2.1 *ECONOMIA POLÍTICA*: MOBILIZAÇÃO DE RECURSOS

A primeira nota característica do Estado é que essa entidade realiza a Política no mundo enquanto *mobilizadora de recursos*. O Estado, nessa faceta, seria um mecanismo (palavra que resgata a noção de ‘estrutura física’) e – ou – uma instituição (termo que mais lembra a potência de uma *ideia*) que sistematiza o recolhimento, o aproveitamento, a distribuição, o desperdício e a reciclagem de recursos.

A propósito, *recursos*, aqui, num sentido amplíssimo: (i) novos caminhos, como na raiz etimológica (*re* + *cursus*); (ii) meio ou suprimento material; e (iii) riqueza imaterial.

Assim, Estado é um fenômeno que levanta, espalha, concentra, gasta, aplica, renova *etc.* recursos materiais e imateriais, de uma forma que, na Modernidade ocidental, nenhuma outra entidade consegue.

Uma empresa privada ou, especificamente, um banco privado, poderia representar, nesse primeiro sentido, algo próximo a um Estado. Sem dúvida, um banco obtém e investe bastantes recursos, mas, sobretudo, recursos materiais (dinheiro, metais preciosos, bens mobiliários e imobiliários...). Embora seja uma leitura curiosa e fértil compreender um banco e os ativos financeiros que movimenta como questões de recursos imateriais, feito a ‘confiança’ (nalgumas situações, a fé, a aposta, a esperança *etc.*)²²⁵, é notória a especialidade das instituições financeiras privadas para administrarem patrimônios materiais.

O Estado dinamiza patrimônios materiais e imateriais com a mesma capacidade. Os sistemas tributários dos quinze países mais ricos do planeta, por exemplo, demonstram uma aptidão daqueles Estados em arrecadar uma média entre 25% a 50% das riquezas produzidas pelas respectivas sociedades²²⁶. Um quarto ou mais daquilo que é produzido em cada um desses territórios passa aos cofres públicos: esse volume de recursos, levantado sem qualquer custo (visto que a própria máquina de transferir as quantias é financiada pelas sociedades), nenhuma empresa ou nenhum banco privados conseguiriam amealhar.

De qualquer forma, outros recursos materiais que o Estado adquire devem ser mencionados, para que a comparação entre um empreendimento privado gigantesco (como o *Google* ou a *Microsoft*) e um Estado que desperdiça mais que acumula (Chade ou Zimbábue, entre dezenas de outros) não invalide esta classificação. Os recursos bélicos, por exemplo. As

²²⁵ Um escrito de Walter Benjamin, de 1921, é particularmente intrigante, nesse sentido: “o capitalismo como religião”. Nesse fragmento, Benjamin argumenta que “há uma religião a divisar no capitalismo, isto é, o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietudes aos quais outrora davam resposta as chamadas religiões”. O autor, indo além do pensamento de Max Weber, afirma que não apenas as religiões (‘tradicionais’, como o *calvinismo*, o *judaísmo* e o *catolicismo*) contribuíram à aparição do capitalismo, mas sim, que o próprio capitalismo passara a se estruturar como um fenômeno religioso essencial. Esse *Kapitalismus als Religion* é um fragmento do autor (5 páginas), reunido, entre outros ensaios, no livro: BENJAMIN, Walter. Michael Löwy (organizador). **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

²²⁶ Ver, por exemplo, o relatório *Paying Taxes* 2016, levantamento elaborado pela *PriceWaterhouseCoopers* (PwC) a comparar as incidências de tributos em 189 países. Disponível em www.pwc.com/gx/en/services/tax/paying-taxes-2016.html. Acesso 18.5.2016.

forças armadas e as polícias regulares, seus equipamentos e seus instrumentos são, dificilmente, reunidos por empresas privadas, a custo tão baixo quanto um Estado consegue²²⁷.

Não apenas o poderio dos Exércitos é um quase-monopólio estatal. Alguns modelos de exploração de recursos naturais (renováveis e não renováveis) nos respectivos territórios de cada Estado aparecem como quase-monopólios ou monopólios. É dizer, os cofres públicos arrecadam parte considerável ou, mesmo, a totalidade, dos valores obtidos com o fornecimento de energia a partir daquelas fontes ou daqueles combustíveis. As empresas privadas que concorrem no mercado energético, de regra, tornam-se parceiras de Estados²²⁸.

Mesmo com essa posição extraordinária no levantamento de recursos materiais, a excecionalidade que desequilibra a comparação entre qualquer Estado e (que seja) a maior empresa privada está nos recursos imateriais: a construção e a manutenção de narrativas como o patriotismo, as tradições nacionais, o orgulho pelas glórias, a cultura e a memória dos antepassados. Os Estados conseguem mobilizar e rentabilizar sua história a favor de seu crescimento.

Por mais que uma empresa privada, com excelente setor de propaganda e razoável qualidade naquilo que entrega aos seus consumidores, consiga um público fiel aos seus produtos ou aos seus serviços, não alcançará o nível de um Estado. Ser desleal à pátria é crime, em vários territórios. Ainda que não seja um ilícito penal, voltar-se contra a história, as tradições, os costumes ou as façanhas dos conterrâneos é, na maioria dos Estados, um atentado à moral vigente. Essa intensidade ‘espíritual’ é cada vez mais complicada para um empreendimento particular, tendo em vista a concorrência difusa, exponencial e globalizada no presente.

Isoladamente considerada, fica óbvio que essa primeira função do Estado o afasta do conceito de qualquer outra entidade apta a alavancar recursos (como uma empresa) pelo

²²⁷ A indicação sobre o custo faz diferença, pois, efetivamente, há exércitos mercenários como a Blackwater (*Academi*), a *Aegis Defense Services* ou a *AirScan*, bem como *máfias* tremendamente fortes (como a russa, a sérvia, a israelita, a japonesa, a chinesa, a siciliana, a colombiana, a mexicana, a jamaicana e a albanesa), que contam equipamentos e instrumentos, por vezes, maiores que os de Estados. Entretanto, acumularam-nos com altíssimo custo. Para mais a respeito: SCAHILL, Jeremy. **Blackwater: a ascensão do exército mercenário mais poderoso do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²²⁸ Por meio de várias técnicas jurídicas que viabilizem essa associação de interesses de Estados e de particulares: parcerias público-privadas, empresas concessionárias, permissionárias ou subsidiárias de serviços públicos *etc.*

grau. Assim, fosse a “movimentação de recursos” a única razão de ser do Estado, seria possível dizer que cumpre essa tarefa melhor que qualquer outra entidade conhecida.

É necessário, contudo, destacar o termo *política* da expressão ‘economia política’. Essa politização exclui a possibilidade de conceber a economia – enquanto parte essencial do Estado – numa base exclusivamente técnica (fiscal, monetária, financeira, estatística *etc.*). A matemática da política tem outra dinâmica, muito além dos números. E, embora mais parecida, muito além da teoria dos *conjuntos*. Quando politizada, não há dúvida de que a economia perde um bocado de sua lógica e de suas certezas: a política confere inexatidão ao fenômeno econômico.

É nessa mistura do elemento político à economia que reside a especificidade e a completa distância entre o conceito de Estado – como mobilizador de recursos – e o conceito de empresa. A lógica do Estado não é a da eficiência numérica. É talvez a da eficiência numênica²²⁹. Não, portanto, a de uma eficiência que se analisa nas contas e nos balanços entre receitas e despesas, mas de uma eficiência que se supõe (nunca completamente se revela) num quadro abstrato de opiniões, de reivindicações e de tensões a respeito da maneira mais justa de mobilizar os recursos.

A politização da economia, nesse sentido, distingue, sem retorno, o Estado da empresa, sendo ambos mobilizadores de recursos, porque o interesse do Estado é tanto ou mais o *capital político* que o *capital econômico* e o interesse da empresa está total ou mais direcionado ao *capital econômico* que ao *político*. O capital econômico é aplicado (e cuidado) pelo Estado para render capital político – “quando a crise econômica está resolvida, dificilmente a crise política se prolonga”. O capital político é acumulado pela empresa para render capital econômico – “quando nosso candidato for eleito, ganharemos mais mercados”. Os vetores ficam contrários.

O Estado, então, é um mobilizador eminentemente político de recursos, por isso fomenta, sistematiza e reproduz uma economia *política*. A empresa é uma mobilizadora

²²⁹ Na filosofia de Kant, nomeadamente na Lógica Transcendental, o “númeno” é o real tal como existe em si mesmo, de forma independente da perspectiva – necessariamente parcial – em que se dá todo o conhecimento humano (*prima facie*, atrelado aos sentidos); coisa-em-si (*Ding an sich*), nômene ou nóúmeno é ente que, embora possa ser meramente pensado, por definição, é um objeto incognoscível. *Q.v.*, entre outras obras, KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

eminentemente econômica e de muitos menos recursos (quando incluídos os recursos imateriais na comparação e deduzidos os custos da alavancagem desses valores [em sentido moral e financeiro]).

Nesse cenário, a expressão *economia política* indicaria, sintética e didaticamente, uma primeira parte essencial do conceito de Estado: todos os agrupamentos humanos, desde milênios antes de Cristo ou, num recorte menor (e dir-se-á, mais técnico), todas as nações organizadas politicamente desde o início da Modernidade, exibiram uma sistemática de arrecadação, de distribuição e de reciclagem de recursos (materiais e imateriais) a fim de sustentar as suas necessidades²³⁰.

2.2.2 SOCIOLOGIA POLÍTICA: PRODUÇÃO DE PRESENÇAS E DE AUSÊNCIAS

A segunda nota característica do Estado é que essa entidade realiza a Política no mundo enquanto *produtora* de *presenças* e de *ausências*.

O Estado, aqui, é examinado especificamente no que e no quanto produz a presença ou a ausência de determinados discursos, mentalidades e práticas sociais, econômicas, éticas, morais, religiosas, científicas, dentre outras, expandindo ou contraindo as ‘possibilidades de aparecimento’ ou as ‘possibilidades de influência’ de outras temporalidades, outras espacialidades, outras produtividades, outros saberes, outras escalas, outras formas de reconhecimentos²³¹ diferentes daqueles discursos, mentalidades ou práticas eventualmente majoritários em dado instante histórico.

A hipótese é a de que qualquer modalidade de agir do Estado (num linguajar mais clássico: qualquer modalidade de “ação política”) opera, necessariamente e em alguma medida,

²³⁰ Entre os séculos XVI e XX, durante o alvor e a expansão das potências modernas, houve também assombrosa exploração de recursos materiais e imateriais em colônias que mantiveram no estrangeiro. A quantidade de pessoas, de embarcações, de armas, de técnicas, de construções *etc.* necessários à empreitada era tão colossal que somente os Estados poderiam coordenar esses esforços – ainda que diversas companhias privadas tenham financiado essa forma de drenagem de recursos.

²³¹ A ideia de que a sociabilidade se divide, especialmente, entre saberes, produtividades, reconhecimentos, escalas (local/regional/nacional/global), tempos e espaços é produto da imaginação sociológica de Boaventura de Sousa Santos. Queira ver, entre outras obras, SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.* Vol. 4. 2ª ed. Porto: Afrontamento, 2010.

um código de inclusão/exclusão, considerando a finita capacidade de uma iniciativa política de abranger toda a realidade presente.

Noutros termos, a extrema complexidade ou, diga-se, a tendência ao infinito exibida pelos pensamentos e pelos atos humanos nunca seria, completamente, abarcada por qualquer espécie de ação política e, sendo assim, todas elas devem exercer um controle da complexidade que suportam: devem incluir e devem excluir determinados pensamentos e determinados atos humanos de seu âmbito, optando por uma específica compreensão do que seja a realidade e, até, optando por uma ou algumas compreensões dos registros do imaginário e do simbólico²³².

Portanto, não obstante as diferentes ações políticas tenham, cada qual, uma substância e certas características peculiares, uma condição, pelo menos, seria constante. A necessidade da Política em lidar com a incontornável pluralidade da (ou *que é a*) condição humana, como lembrara Arendt²³³. Uma das tarefas fundamentais do Estado, enquanto atuador da Política, desde logo, teria a ver, assim, com a escolha de uma forma de ser, de uma forma de conhecer e de uma forma de poder, por exemplo.

Uma ação política, nesse sentido, a cada momento, a cada ato concreto, a cada construção simbólica que elabora ou a cada desenvolvimento de imaginário que estimule, atua um código de incluir e de excluir umas opções (entre todas as possíveis), de admitir em seu âmbito determinados discursos, práticas e mentalidades e, inevitavelmente, não admitir determinados outros. Um meta-código (pois verificável a cada momento e a cada ação) que produz, no campo político, *presenças e ausências*.

De maneira que as constantes disputas no campo político, em regra, podem ser reconduzidas a esse meta-código de inclusão/exclusão ou, numa linguagem menos sistêmica²³⁴,

²³² Há, nesse trecho, uma analogia qualquer com Jacques Lacan, médico psicanalista francês que afirmara, no meio do século XX, que os registros psíquicos estruturais dos sujeitos seriam os do *real*, do *imaginário* e do *simbólico*. Cf., entre outras obras, LACAN, Jacques. **Escritos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

²³³ Ver, entre outros, ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

²³⁴ As teorias dos sistemas, como se disse no primeiro tópico do capítulo, assumem estes códigos binários (“algo”/ “contrário-de-algo”) para sintetizar a partir de que parâmetro se desenrola a racionalidade de cada sistema. O sistema político, por exemplo, para Niklas Luhmann, desenvolve seu programa desde um código Poder/não Poder; o sistema econômico, um código Ter/não Ter; o sistema jurídico, Lícito/Ilícito e assim por diante. O próprio Luhmann indicara que, houvesse um meta-código (ou seja, um código que sobredeterminaria a racionalidade de cada um e de todos os sistemas), esse seria Inclusão/Exclusão. Ver, entre outros, LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito**. Vols. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 e 1985, ainda, STICHWEH, Rudolf. **Inklusion**

podem ser reconduzidas ao seu efeito essencial, que seria delimitar a *presença* de algumas forças e produzir a *ausência* de diversas outras forças nesse campo. Este aspeto, de que uma ação política produz, ativamente, *ausências* – exclusões – necessita alguma ênfase.

Algumas teorias contemporâneas (filosóficas ou científicas) sobre a ação política²³⁵ explicitam que a causa que leva a essa *seletividade* (optar por uns conceitos e práticas entre todos os possíveis) é a filiação de toda ação política a uma “ideologia” e o efeito principal dessa *seletividade* seria “dar como ausente” tudo o que não esteja filiado a tal “ideologia”. Haveria diversos mecanismos antropológicos, culturais, psicológicos, linguísticos, científicos, econômicos, religiosos, éticos *etc.*, ao redor da ação política, cuja tarefa conjunta seria tornar impronunciável, invisível, inacreditável, incorreto, inadequado, antiético, ilegítimo *etc.* qualquer iniciativa política que não compartilhe as mesmas premissas “ideológicas” da ação política hegemônica.

Aos propósitos desta pesquisa, basta uma compreensão relativamente ampla – não específica nem problematizada, aqui – sobre “ideologia”. Uma noção de “ideologia” como limite estrutural de uma produção simbólica²³⁶ de um indivíduo ou de uma sociedade de indivíduos, ou seja, “ideologia” como uma série de ideias válidas por determinado tempo, determinado espaço e a determinados sujeitos na explicação, manutenção e transformação de uma realidade. Essa noção incluiria perspectivas epistemológicas, jurídicas, ético-sociais ou econômicas, por exemplo, na medida em que a “ideologia” direciona modos de ser, de estar, de conviver, de conhecer, de reconhecer e de poder.

Uma “ideologia” se torna hegemônica através de um processo em que, gradualmente ou revolucionariamente, as únicas *presenças* toleradas no campo político lhe são familiares. Em regra, isto ocorre de modo paulatino. Determinadas ideias tomam vigor no campo político depois de rivalizar, por tempo razoável, com outras ideias igualmente vigorosas. Na sequência, obtêm espaços a partir dos quais podem agregar novas ideias (ou novos discursos e práticas) e segregar as ideias rivais (tanto as antigas rivais como, eventualmente, novas rivais),

und Exklusion in der Weltgesellschaft – am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems. *Zeitschrift für Inklusion*, Bonn, nr. 1, 2013. Disponível em www.inklusion-online.net.

²³⁵ Entre outros, BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2012, JAMESON, Frederic. **O marxismo tardio**. São Paulo: Boitempo/UNESP, 1997 e ŽIŽEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo, 2012.

²³⁶ Cf. MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

até que a maior parte ou todos os espaços relevantes estejam ocupados. Essa “ideologia”, agora hegemônica, funciona, depois, como um filtro de *presenças* (políticas): aquilo que converge às ideias estruturais daquela sociedade permanece visível, crível, adequado, ético, correto, pronunciável, legítimo *etc.*; aquilo que diverge, como se antecipou, é dado como *ausente*.

O conceito de “legitimidade”, conquanto ostente um valor normativo inegável, isto é, ilumine as discussões sobre a Política quando procuram identificar a “forma correta de fazer política”, o “governo adequado” ou o desempenho apropriado da “autoridade”²³⁷, é, inúmeras vezes, cooptado por uma ação política hegemônica, passando a traduzir a adequação de variantes sociais à “ideologia” daquela ação política. Nesse instante, aquilo que está *presente* se confunde com aquilo que é *legítimo*, que, por sua vez, seria aquilo que está *de acordo com a ação política hegemônica*.

Dessa maneira, o próprio conceito de “legitimidade” é passível de apropriação “ideológica”. Note-se, por exemplo, que tanto o mais cruel dos governos ditatoriais quanto o mais suave dos governos democráticos se entendem “legítimos” e, aliás, ambos podem se considerar “legítimos” pela *inclusão* que promovem (para voltar ao meta-código inclusão/exclusão). Uma “legitimidade autoritária” *incluiria* os diferentes discursos, práticas e mentalidades que, eventualmente, circulem pela sociedade, através do “resultado” – o governo autoritário considera que todos *participam* de seus resultados. Uma “legitimidade republicana” *incluiria* os diferentes discursos, práticas e mentalidades circulantes através do “processo” – o governo democrático considera a *participação* como um insumo e não como um produto.

Portanto, a “legitimação autoritária” se mostra preocupada com o bem-estar ou a felicidade da população, porque os incluídos e os excluídos se verificam ao fim do processo político. Ao passo que a “legitimação republicana” se mostra preocupada com o processo político mesmo, com a *participação* mesma: incluídos e excluídos se verificam no início, no decorrer e ao fim do processo político, justamente porque todo o processo importa²³⁸. O bem-estar ou a felicidade da população seriam, no máximo, consequências de uma ação política *includente* (que evidenciasse mais *presenças* que *ausências*), e, de toda forma, não determinariam o grau de legitimidade numa sociedade que se suponha democrática. E porque

²³⁷ Cf. nesse sentido, especialmente o terceiro capítulo (*Auctoritas*) de MORGADO, Miguel. **Autoridade**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos (FFMS), 2010.

²³⁸ STICHWEH, Rudolf. *Idem op. cit.*

o próprio conceito de “legitimidade” pode ser cooptado, “ideologicamente”, é que sua substantividade terminou adjetivada, havendo distinções como essas entre as “legitimidades” que cada ação política acomoda.

Toda essa análise é particularmente oportuna ao contexto dos Estados de Direito democráticos ocidentais, nos quais o modelo de *democracia representativa* têm, de maneira crescente, seus horizontes e seus limites discutidos. A ação política enquanto definidora do que está presente e do que está ausente se pode denominar, para todos os efeitos, uma ação *representativa* (considerando que o desempenho da “representação” é fazer presente algo que, por qualquer motivo, está ausente). Em sentido contrário, talvez se possa dizer que degenera a “*re-presentação*” quando torna ausente algo que está presente – decaindo a um tipo de “*des-presentação*”.

Essa crise de representatividade que atravessa Governos e Parlamntos de, praticamente, todos os países, poderia encontrar algumas saídas numa preocupação autêntica dos Estados para com as *presenças* e as *ausências* que afirmam ou infirmam. Uma preocupação de equalizar a capacidade de inclusão/exclusão de discursos, práticas e mentalidades sociais, nomeadamente no sistema político, ao enfatizar a inclusão como *insumo* do processo de decisão política (tentando, pois, uma “legitimação republicana”) e não como *produto* dele (o que levaria a uma “legitimação autoritária”), como hoje em diversos territórios se faz.

Aliás, uma tal preocupação é urgente, tendo em conta que, por mais avançados que os mecanismos de democracia semi-direta ou direta possam estar, a representação continuará a existir, até ao último dia da Política. Não há ação política que não esteja, minimamente, a *re-presentar* eventual ausência: sejam grandes ausências (as gerações futuras, o meio ambiente, a memória nacional *etc.*) sejam pequenas ausências (um único indivíduo que faltou à praça pública – ou ao sítio eletrônico – para debater e deliberar). O Estado atua, a todo instante, uma ficção de contar a presença de quem, concretamente, não pode estar.

Assim, a expressão *sociologia política* indicaria, sintética e didaticamente, uma segunda parte essencial do conceito de Estado: todos os agrupamentos humanos, desde milênios antes de Cristo ou, num recorte menor, todas as nações organizadas politicamente desde o início da Modernidade, exibiram uma sistemática de representação, a fim de incluir determinadas reivindicações como impulso do Estado e excluir outras.

2.2.3 CRONOLOGIA POLÍTICA: DEFINIÇÃO DO CONTEMPORÂNEO

A terceira nota característica do Estado é que essa entidade realiza a Política no mundo enquanto *definidora do contemporâneo*.

É dizer, a ação política é examinada, nesta faceta, como uma energia que define “o que é contemporâneo”²³⁹. Uma energia que condiciona “o que importa” ou “o que interessa” e “o que não importa” ou “o que não interessa” em cada momento. A hipótese é a de que qualquer modalidade de ação política opera, necessariamente e em alguma medida, um código de atual/obsoleto, considerando a finita capacidade de qualquer iniciativa política de abranger toda as interpretações sobre o passado e o futuro de uma dada realidade.

O Estado, a partir dos recursos angariados (*economia política*) e das ideologias que estabilizara em seus territórios (*sociologia política*), concentra um potencial suficiente a *controlar o tempo*, ou seja, a ditar – ou a influenciar decisivamente – o ritmo das mudanças sociais, econômicas, jurídicas e, até mesmo, morais, religiosas e culturais (sob diferentes conjunturas). Cumpre, aqui, observar que o Estado Moderno, mais que as estruturas políticas pré-Modernas, lança-se à condução de mudanças sociais com uma peculiar habilidade.

O que não significa que desde os faraós, no Egito Antigo, às monarquias absolutistas da medievallidade europeia, não houvesse contenção ou aceleração do tempo, dinâmicas típicas da *cronologia política*. Quase ao contrário. As transformações lentas (quando comparadas às da Modernidade, conferindo um horizonte de ‘tempo relativamente estacionado’ naquelas sociedades) evidenciam um domínio do Estado ainda mais eficaz.

Não era sem motivo, por exemplo, a expressão “poder temporal” (*temporalis potestatis*), durante o período medieval europeu, consolidada na gramática política como tradução das prerrogativas do Papa na gestão das coisas e das pessoas num sentido não-religioso, numa governação do mundo, nas tarefas mundanas relacionadas a seu rebanho de fiéis. O adjetivo “temporal” se opunha a “espiritual” ou “eterno”, que formavam a expressão

²³⁹ Há um pequeno texto de Giorgio Agamben cujo título é esse. Ver AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. 2ª reimp. Chapecó (SC): ARGOS, 2010.

“poder espiritual” (*spiritualis potestatis*) a designar a aptidão do Papa de dizer a última palavra em matéria religiosa, naquilo que conduziria a alma dos fiéis à salvação²⁴⁰.

Nota-se, claramente, a hierarquização fundamentada, sobretudo, num critério cronológico. Um poder *atemporal*, interminável, perene, qual o promanado de Deus, seria, logicamente, um poder superior. Um poder finito, limitado, restrito, *temporal*, o único possível entre os homens, será, por óbvio, um poder inferior.

Nesse sentido, aliás, como se indicou no primeiro capítulo, a tradição cristã legara ao pensamento ocidental o registro de uma comunidade de fé *transtemporal*, uma comunidade que atravessa os séculos na comunhão, na graça, enquanto Igreja (*ecclesia*, em grego antigo, não será por acaso, era a principal assembleia de cidadãos). Não os indivíduos, isoladamente, mas a fé, que anima sua reunião em Cristo, dura para sempre: vence o tempo. Uma ideia que contribuiu à construção da *soberania* (mormente a da Nação, nas suas expressões históricas) no léxico político. O elemento “tempo”, dessa maneira, preocupara – era necessário conceber uma comunidade que não se restringisse à vida concretamente situada de seus líderes.

No Estado, em todas as épocas, inclusive neste século, existiram leis (ou tradições) quanto ao respeito a segredos. Uma evidência que, sem rodeios, indicara controle daquilo que poderia ou não ser debatido nas sociedades, daquilo que poderia ou não ser “contemporâneo” – ou deveria ser lançado ao futuro. Na maioria dos Estados atuais essas normas²⁴¹ apontam informações, documentos, dossiês, decisões ou discussões que seriam classificadas em ultrassecretas, secretas e reservadas, variando *o período de tempo* em que permanecerão sigilosas.

Uma noção igualmente singular quanto ao relacionamento do tempo e da Política tem a ver com dois recursos imateriais estratégicos a qualquer sociedade: a memória (ou a invenção) do passado e a imagem (ou a esperança) do futuro. Cada sociedade apresenta, notadamente por estímulos do Estado, uma impressão daquilo que foi e uma expectativa quanto àquilo que pode ser.

²⁴⁰ Para um aprofundado olhar sobre: WILKS, Michael. **The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages.** The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

²⁴¹ No Brasil, esse diploma seria a Lei n. 12.527/11 (Lei de Acesso à Informação).

A glorificação do passado, formatando e compondo uma linearidade de acontecimentos que possam elevar a autoestima das sociedades, é uma das variadas substâncias da ação política. Não somente isso. Muitas vezes, alguma dose de excecionalismo é injetada: um discurso de que aquela sociedade é única, irrepetível e, mesmo, imprescindível ao concerto das nações; os episódios mais proeminentes de sua trajetória demonstrariam o quanto é excecional no mundo²⁴².

A miragem de futuro é extremamente complexa também. De regra, a rivalidade entre ideologias em condições de tomar os mecanismos estatais se demora bastante na tarefa de problematizar aquilo que ainda não existe ou que existe, embrionariamente, à margem ou à sombra de uma ação política ‘hegemônica’. Essa problematização do futuro é, na linguagem política, identificada, via geral, como discussão em torno de “utopias”. Se bem que, a rigor, nem tudo o que ainda não existe possa ser considerado “utópico”: o que não existe pode ser algo bastante factível ou bastante provável até.

Admitindo que seja “utopia” o que as próximas linhas referem, interessa distinguir, pelo menos, que existem “utopias críticas”²⁴³ e existem “utopias conservadoras”²⁴⁴, isto é, projeções de futuro que procuram diferenciá-lo do passado (criticá-lo) e projeções de futuro que procuram manter as condições do passado (conservá-lo). A ação política liberal-burguesa é, por exemplo, eminentemente, utópica, mas uma “utopia conservadora”, no sentido de procurar conservar – ou manter – o presente.

A imagem de futuro que a “ideologia” liberal-burguesa lança é a de uma “constante repetição do presente”. A ciência moderna, um dos pilares dessa ideologia, inspira uma tal confiança nas teorias e nos dispositivos que desenvolve que toda a *incerteza* e toda a *imprevisibilidade* – elementos típicos do futuro – seriam desnecessários. Como o discurso científico inundara todos os campos da sociabilidade, para já, o ‘mercado’, o ‘Estado’ e a

²⁴² Essa crença (ou teoria) é muitíssimo comum nos Estados Unidos da América e, até os dias atuais, serve a diferentes narrativas, especialmente nos discursos de candidatos a cargos políticos e nas intervenções dos EUA em matérias de direitos humanos. Ver, por exemplo, IGNATIEFF, Michael. **American exceptionalism and human rights**. Princeton: Princeton University Press, 2009 e HODGSON, Godfrey. **The Myth of American Exceptionalism**. New Haven: Yale University Press, 2009.

²⁴³ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 4. 2ª ed. Porto: Afrontamento, 2010 ou BADIOU, Alain. **Compêndio de Metapolítica**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

²⁴⁴ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

‘comunidade’, então, generalizou-se essa confiança de que o futuro é um clone do presente, não havendo com o que se preocupar em relação a ele²⁴⁵.

“A vida pós-Moderna estaria condenada a um perpétuo presente”, de acordo com Frederic Jameson²⁴⁶, por distúrbios em relacionar significantes e significados, característicos de uma saturação de linguagem. O ritmo de mudanças constantes, de estilos, de normas, de práticas, de discursos, de mentalidades, de padrões de conhecimento *etc.* que aparecem e desaparecem a cada momento, não permitiria a um indivíduo comum (ao menos não ao convencional *sujeito moderno*²⁴⁷) formatar um sentido de História. Na medida em que os sistemas social, econômico, político, científico, ético-moral, religioso, cultural e assim por diante se adaptam ao ritmo instantâneo dos meios de comunicação social globais (incluídas as ‘redes sociais’, como o *Twitter* e o *Facebook*) e ao ritmo agitado do consumo, as distorções de entendimento sobre o passado, o presente e o futuro são inevitáveis.

O excedente cognitivo-comunicacional destes dias, ou seja, a exorbitância de dados e informações circundantes – especialmente a partir da *internet* – transformou a experiência comum de um indivíduo em relação à realidade²⁴⁸ em “sons e imagens”, em pedaços de notícias, de vídeos, de fotos, de filmes, de livros, de músicas *etc.*, fragmentando o tempo a uma série de *presentes*, de recortes de realidade consumida, tal e qual um outro produto qualquer.

Nessa percepção fragmentada de tempo, o futuro é, muitas vezes, compreendido como o fim de um evento que ainda está a ocorrer, isto é, o fechamento de um ciclo do presente – um presente estendido. As estratégias políticas do tipo “Agenda 21”, que os Tratados Internacionais contemporâneos são pródigos a elaborar, são um exemplo disso. Nunca se alcança o estado de coisas (o instante final) idealizado aquando da assinatura do Tratado (o instante inicial) e, portanto, constantemente, o momento da assinatura é referido como *presente*, como estágio atual daquela política, porque o futuro continua em suspensão.

²⁴⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 15ª ed. Porto: Afrontamento, 2006.

²⁴⁶ JAMESON, Frederic. **Pós-Modernidade e sociedade de consumo**. São Paulo: *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), n. 12, junho/1985, pp. 16-26.

²⁴⁷ A maturação da noção de um sujeito autocentrado, consciente de si e responsável por seus atos, de Descartes a Goethe, estaria perdendo suas linhas de força. A condição do sujeito pós-moderno, de acordo com Joel Birman, perdera as engrenagens que sustentavam a produção de sua subjetividade, trocando, assim, os registros do espaço pelo tempo, do sofrimento pela dor e do desalento pelo desamparo. Cf. BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

²⁴⁸ SHIRKY, Clay. **Lá vem todo mundo**. O poder de organizar sem organizações. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

Noutras vezes, o futuro é compreendido como âmbito no qual todos os problemas do presente se resolvem. Haveria uma sublimação das dificuldades atuais a um futuro que se revela enquanto *grande ausente*, isto é, aquele que nada pode dizer, aquele que está a uma distância segura dos acontecimentos negativos de hoje e sobre o qual apenas se pode ter certeza de que extinguirá todos os desajustes do presente, considerando todo o gênero de técnicas e de aparatos inventados pelo homem a progredir.

De uma maneira ou de outra, a ação política dominante organiza e divulga um “utopismo automático”, exatamente por necessitar dessa prefiguração de um futuro *ausente* e *presente*, ao mesmo tempo, de uma ininterrupta dinâmica de marcha à frente e marcha à ré, uma instabilidade e uma elasticidade propositais que a sustentam e a mantêm ‘hegemônica’ por desequilibrar as possibilidades de outras ações políticas, menos elásticas ou menos instáveis.

O avanço da tecnociência, o crescimento da produção, a melhoria das safras, a dança dos preços, o fluxo das mercadorias, o incremento da ‘logística’, o controle dos câmbios monetários e das inflações, a cotação das ações empresariais nas bolsas de valores, o ‘gerenciamento’ de recursos públicos, a ‘gestão’ dos capitais humanos, a equalização dos investimentos, a escolha de prioridades *etc.*, todas essas performances da ação política liberal-burguesa são tarefas profundamente incompletas. Sempre incompletas. Sempre presentes e futuras, na mesma proporção. Esses controles e esses planejamentos que a ação política ‘hegemônica’ precisa exercer, por definição, seriam modificáveis segundo a segundo (*in real time*), portanto, a atuação ideológica dessa ação política não se movimenta em blocos ou em espaços estruturais estáticos, como um dia foi o Parlamento, por exemplo.

Ao contrário, a ação política hoje dominante pulveriza os espaços em que poderiam se concentrar as forças ideológicas e prefere controlar as temporalidades²⁴⁹. Os pulsos ideológicos vibrariam a partir de grandes matrizes controladoras do tempo. As maiores indústrias/fábricas/empresas de produtos e de serviços, bolsas de valores, seguradoras, laboratórios farmacêuticos, dentre outros centros de decisões do ‘sistema de mercado’ já não se encontram ou já não necessitam de um lugar específico (como que uma “sede”): suas mercadorias circulam o mundo, desde a concepção, a manufatura, a compra, a venda, a reposição até o descarte. Mas necessitam, terrivelmente, do tempo. Gerenciam cada minuto dos processos

²⁴⁹ Mais do que nunca, a velha frase atribuída a Benjamin Franklin “tempo é dinheiro” (*time is money*) faria sentido à substância da ação política atualmente ‘hegemônica’.

produtivos, das encomendas, das negociações, das pesquisas de satisfação, das investigações para alcançar novos produtos e serviços, das papeladas junto a governos (burocracia) e, enfim, do período de validade das mercadorias e do momento de lançar novas mercadorias (*obsolescência programada*).

Uma consequência de a ação política dominante sistematizar todos esses tempos é que o ‘tempo de trabalho’ e o ‘tempo ocioso’ ou ‘tempo livre’ da vida dos indivíduos também passam a fatores cruciais da produção, do consumo e, claro, da Política. Algum ‘tempo livre’ seria uma exigência para a saúde mental e corporal do trabalhador (por isso sua previsão jurídica expressa no Direito do Trabalho), paralelamente, esse ‘tempo livre’ também seria exigência da Política, afinal, a reflexão, o debate e as atitudes em prol de uma sociedade justa (*livre, igual e fraterna*, por exemplo) necessitam certo ‘investimento de tempo’.

Em boa verdade, contudo, esse ‘tempo livre’ do século XXI se tornou uma exigência da lógica do consumo. Uma “indústria do tempo livre” se estruturou em volta das 6, 8 ou 10 horas diárias de que os indivíduos²⁵⁰, em geral, dispõem fora de um ambiente de trabalho. Antes (até a década de 1990), os *media* profissionais, como o rádio e a televisão, quase monopolizavam esse ‘tempo ocioso’, agora (desde a década de 2000) a *internet* e os *media* sociais começaram a vencer a competição por esse ‘mercado’. Além disso, as empresas turísticas (assessorias de viagens, eventos e pacotes de visitas, hotéis, pousadas, aluguel de automóveis...), de lazer e gastronomia (restaurantes, bares, discotecas, cafés, cinemas, teatros, centros comerciais...) e de serviços em geral (porque é quando não está a trabalhar que o indivíduo frequenta outros locais da cidade) se aglomeram na disputa por essas horas.

Na conclusão de que nenhum tempo e nenhum espaço restam a ações políticas de sinais contrários, de lógicas diferentes, Guy Debord exclamara que todos os indivíduos e todos os objetos se dispõem, inescapavelmente, como engrenagens de uma “economia política total”, que produz o ‘sem-sentido’ da vida moderna, para que o ‘único sentido real’ possa ser encontrado no próprio *espetáculo do consumo* e do *entretenimento*²⁵¹. Poder-se-ia dizer, sem

²⁵⁰ Cf. MORAIS, José Luis Bolzan de. **A subjetividade do tempo. Uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da democracia**. 1ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998 ou, ainda, AQUINO, Cássio Adriano Braz. MARTINS, José Clerton de Oliveira. **Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho**. Fortaleza: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, vol. II, n. 2, setembro de 2007, pp. 479/500.

²⁵¹ Cf. DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. 1ª ed. Lisboa: Antígona, 2012, p. 26. Uma interessante análise no mesmo sentido, voltada às artes, à cultura e ao entretenimento de massa, em especial, é a de VARGAS LLOSA, Mario. **A civilização do espetáculo**. Lisboa: Quetzal, 2012.

perda de sentido, que as engrenagens detetadas por Debord seriam, fundamentalmente, as de uma *cronologia política* e não apenas as de uma *economia política*.

A proposta de uma ação política que pudesse inverter esses movimentos, ou seja, que expandisse o *presente* – ao favorecer um maior número de *presenças* ideológicas – e compreendesse o futuro enquanto construção individual e coletiva de novas possibilidades (ao respeitar e ao cuidar dos *ausentes*), afirma-se como “utopia crítica” e não uma “utopia conservadora” (como a da ação política ‘hegemônica’).

Uma ação política de resistência e de abertura do *ainda-não* (*Noch Nicht*) de que fala Ernst Bloch²⁵². Essa espécie de ação política, conectada a uma “utopia crítica”, aspira a concreção de uma realidade libertadora “ainda-não-existente”. Ernst Bloch é um dos filósofos que tenta resgatar a dignidade do conceito de “possível”, através da expressão *Noch Nicht*, insurgindo-se contra o fato de a filosofia ocidental ter sido dominada pelos conceitos de tudo (*Alles*) e de nada (*Nichts*), nos quais qualquer ente ou qualquer evento parecem estar contidos como latência. Segundo o autor, seria através do “possível” que a inesgotabilidade dos sentidos do mundo se revelaria: o vir-a-ser se colocaria entre o tudo e o nada.

Bloch reintroduz, ainda, a “utopia” como uma filosofia da *práxis* (ou, mais precisamente, da *poiésis*, no conceito aristotélico), asseverando a “utopia” como uma atitude política, um “sonhar de dia”. Mas esse *otimismo militante*, nos termos de Bloch, mover-se-ia por intermédio de uma *docta spes* (uma esperança racional e mediadora, que se sabe imersa no processo dialético-materialista, não uma ‘esperança iludida’). A ação política é produzida “como prática renovadora e construtiva que tenta apoderar-se de todas as possibilidades reais indicando o futuro na realidade presente”, como tarefa política (metamorfose social e econômica) mas, também, tarefa ética (eis que se realizar enquanto humano é a grande possibilidade de achar um lugar no mundo amanhã).

Portanto, a expressão *cronologia política* indicaria, sintética e didaticamente, uma terceira parte essencial do conceito de Estado: todos os agrupamentos humanos, desde milênios antes de Cristo ou, num recorte menor, todas as nações organizadas politicamente desde o início

²⁵² Q.v. BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vols. 1, 2 e 3. Rio de Janeiro: EDUERJ (Contraponto), 2005 e 2006.

da Modernidade, exibiram uma maneira de controlar o tempo, afirmando determinadas ideias de presente, de passado e de futuro.

2.2.4 GEOGRAFIA POLÍTICA: TRANSFORMAÇÃO DE ESPAÇOS EM LUGARES

A quarta nota característica do Estado é que essa entidade realiza a Política no mundo enquanto *transformadora de espaços em lugares*.

O espaço, na acepção que interessa a este tópico, seria uma área aberta e relaxada no tempo, isto é, uma zona indeterminada quanto às relações (econômicas, sociológicas, religiosas, políticas, culturais, jurídicas *etc.*) nele estabelecidas. Um sítio em que a marca da ação humana consegue ser um detalhe menor, quase como, usualmente, diz-se “espaço sideral”. Lugar, por seu turno, representaria uma zona determinada por tensões ou relações (econômicas, sociológicas, religiosas, políticas, culturais, jurídicas *etc.*) tipicamente humanas. Um ponto concentrado no tempo, inextrincavelmente assinalado pela ação humana. Um sítio que não seja possível definir, sem analisar a intervenção das sociedades e do respetivos Estados.

Uma grave implicação de geografia política tem a ver, por exemplo, com a “crise dos refugiados” (ou dos imigrantes, *ver nota n. 10*), que ronda a Europa, nestes dias. Mais acima se disse que a economia política, outra essência do Estado, levanta recursos: não obstante, esses recursos – sendo escassos – dependem de escolhas públicas para serem investidos, de maneira que as reivindicações e as necessidades de uns indivíduos ou de uns grupos sociais serão atendidas, ao passo que outras carências restarão ignoradas ou, de qualquer forma, pendentes.

As decisões de como distribuir esses recursos pelo território seriam uma intersecção entre a economia e a geografia políticas. Neste caso dos refugiados de conflitos, de catástrofes ambientais ou dos imigrantes de zonas arrasadas do planeta (financeira ou politicamente que seja), as escolhas públicas, muitas vezes, vão no sentido de *empurrá-los para fora do território*. Noutros termos, a geografia política desempenhada por alguns Estados – europeus, nesta hipótese – impele os migrantes a uma zona aberta, relaxada no espaço-tempo, a um campo²⁵³ de indeterminação (ou, talvez, de determinação não-política).

²⁵³ A categoria de “campo”, aqui, não é inocente. Assim como se diz “campo de refugiados” ou se dizia “campo de concentração”. Giorgio Agamben terá desenvolvido um exame arguto sobre o quanto as relações contemporâneas retomam o espaço jurídico-político do “campo” enquanto paradigmático. Ver,

Neste “espaço”, que é um não-*lugar* político, nenhum Estado estaria responsável por aplicar recursos. É também por isso (e não somente pelas dinâmicas administrativas específicas da União Europeia) que os Estados decidem repartir seus orçamentos para cuidar da questão dos imigrantes. Há uma cena filosófico-política nisso, naquele horizonte lembrado pela sociologia política inclusive – de *produzir ausências dentro do território* – para além de uma opção técnico-financeira: os imigrantes, ainda que na fronteira, não podem cruzar a linha a partir da qual, irremediavelmente, iriam interferir na ação do Estado como cidadãos e não apenas como indivíduos tutelados por leis ou estatutos internacionais.

Outro sério desdobramento da geografia política, enquanto maneira de controlar politicamente determinados territórios, compõe a espinha dorsal deste século de intensos fluxos globalizatórios: os Estados já não parecem “conter” seus cidadãos. Sob outro ângulo, pode-se dizer: está em formação uma espécie de *cidadania cosmopolita*²⁵⁴, que converte o mundo inteiro em seu “lugar”. Aquelas teorias clássicas, que tentavam explicar as influências de cada ‘república’²⁵⁵ (e, mesmo, de cada clima, cada relevo, cada solo²⁵⁶) no ânimo dos cidadãos, foram postas em causa. A figura de um cidadão do mundo, próxima àquela imaginada por Kant, poderia deitar por terra aquelas certezas de Montesquieu quanto à disposição que cada Estado confere aos seus súditos.

O Estado (ao menos, o Estado nacional) deixa, portanto, de ser aquele clássico lugar de “contenção” institucional da Política. Os últimos anos do século XX e os primeiros deste século XXI, nomeadamente entre 1999 e 2015, testemunharam uma onda de movimentos de contestação política por todo o mundo, que se exibiram como “protestos globais”. Não por coincidência, os mesmos instrumentos que permitiram a globalização neoliberal²⁵⁷

entre outras, AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Lisboa: Edições 70, 2010 e **O que resta de Auschwitz**. O arquivo e a testemunha (Homo Sacer II). São Paulo: Boitempo, 2008.

²⁵⁴ Q.v., entre outros, BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism**. The Berkeley Tanner Lectures. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

²⁵⁵ No sentido de ordenamento moral e normativo do “comum”, não especificamente no sentido de “forma de governo”.

²⁵⁶ MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de. **O espírito das leis**. 4^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²⁵⁷ Termo cunhado pelo sociólogo e economista alemão Alexander Rüstow (em 1938, num encontro em homenagem a Walter Lippmann), para se referir à mescla ideológica da escola econômica do liberalismo clássico com influências neoclássicas, nomeadamente de “internacionalização de mercados”, propostas por Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman, entre outros. A partir dos governos do General Augusto Pinochet, no Chile, entre 1973-1990; de Pieter Willem Botha, na África do Sul, entre 1978-1989; de Margaret Thatcher, no Reino Unido, 1979-1990; de Ronald Reagan, nos EUA, 1981-1989; de Bob Hawke e Paul Keating, na Austrália, 1983-1996; de Helmut Kohl, na Alemanha, 1982-1998 e de Poul Schlüter, na Dinamarca, 1982-1993, os três

impulsionam, agora, uma espécie de globalização “contra-hegemônica”, fundamentada tanto num discurso de direitos (*rights talk*) como num discurso de transformação de expectativas de futuro.

Esses protestos que se coordenam em diferentes países, elaborando narrativas análogas e buscando enfrentar problemas que seriam transnacionais, seriam uma das – senão a mais significativa – pista sociológica quanto ao nascimento de uma *cidadania cosmopolita*.

Uma série de razões poderiam ser elencadas para explicar esse fenômeno. Algumas, entretanto, parecem expressar melhor a novidade específica daquele intervalo entre 1999 e 2015, contribuindo na distinção dos protestos atuais e dos protestos ocorridos no passado (em especial, durante o século XX). Uma comparação assim pode demonstrar o aparecimento de uma fórmula ético-política e, mesmo, jurídico-política, de *indignação global*, algo absolutamente impensável nos séculos anteriores (inclusive se consideradas as grandes “mobilizações multissetoriais”²⁵⁸ do século XX, como o *maio de 1968*).

Uma fórmula assim romperia com a geografia política tradicional, concebida Estado a Estado, embora não retirasse a força explicativa da categoria, tendo em conta que, em última análise, estar-se-á diante da necessidade de uma geografia política de âmbito mundial.

A primeira noção que separa os movimentos sociais e políticos deste século dos anteriores é mesmo físico-geográfica. O *tamanho do mundo* atual e a proporção dos problemas enfrentados por sociedades extremamente complexas. É dizer, tanto em números absolutos como em números relativos, os movimentos atuais se destacam numa *hiperescala* (de territórios e de populações).

Até o início do século XX, por exemplo, havia somente 57 nações (reconhecidas como pertencentes à “comunidade internacional”). Neste instante, a Organização das Nações

ingredientes básicos da receita se expandiram ao resto do mundo: *abertura de mercados, redução do papel do Estado e estímulo à entrada de investimentos estrangeiros*.

²⁵⁸ A expressão é de Michel Dobry, enfatizando o quanto, em momentos de “crise política”, vários setores (ou campos) sociais diferentes se aliam, em estratégias, mobilizando seus recursos e suas racionalidades. Ver DOBRY, Michel. **Sociologia das Crises Políticas: a dinâmica das mobilizações multissetoriais**. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014.

Unidas (ONU) contabiliza, oficialmente, 195 países²⁵⁹. Quanto à população, o planeta cresceu mais de 40 vezes, desde o ano I do calendário gregoriano, em que (se estima) 150 milhões de pessoas dividiam a Terra. Esse número dobrou em 1350, quadruplicou em 1700 e atingiu o primeiro bilhão em 1804. O século XX fez a população avançar a 6,2 bilhões de indivíduos²⁶⁰. Neste momento, o planeta abriga cerca de 7,3 bilhões²⁶¹.

Por lógica, quanto maiores os sistemas sociais e as conexões que estabelecem, em diversos níveis (principalmente o econômico), maiores as hipóteses de insatisfação, de défices organizativos, de conflitos entre identidades, entre reconhecimentos e, em particular, de conflitos de distribuição de capitais (tanto os materiais, quanto os simbólicos, culturais, religiosos, científicos, bélicos, ecológicos *etc.*).

Dessa forma, a geografia política do século XXI se tornara mais complicada que a de séculos anteriores, desde logo, em conta dos exponenciais crescimentos no número de territórios ocupados e no número de habitantes em cada lugar.

Um segundo aspecto que parece determinante indica o inédito excedente cognitivo-comunicacional gerado com a consolidação da *Internet* e do ramo empresarial da comunicação social: o que se poderá inserir nalgo como uma “geografia política virtual” (enquanto necessidade dos Estados de controlar lugares digitais).

De acordo com os dados da *Internet World Stats* e da União Internacional de Telecomunicações (UIT/ONU), aproximadamente 2,8 bilhões de pessoas têm acesso à rede mundial de dados, através de computadores e outros dispositivos. Além disso, as assinaturas de telefones móveis, em todo o mundo, atingiram, em 2014, 6,2 bilhões – o que corresponde a 97 aparelhos a cada 100 indivíduos²⁶². Dessa maneira, é o contexto normal, para mais da metade da população adulta, estar interligada, todos os dias, a qualquer outro habitante do planeta. Entre

²⁵⁹ Embora associações feito o Comitê Olímpico Internacional (COI) e a Federação Internacional das Associações de Futebol (FIFA) registrem, nessa ordem, 202 e 205 países-membros. É que a ONU desconsidera países como Taiwan (sem independência reconhecida pela China) e o Vaticano, por exemplo.

²⁶⁰ Ver BLAINEY, Geoffrey Norman. **Uma breve história do mundo**. 2ª ed. Curitiba: Fundamento, 2007.

²⁶¹ Estimativa consultada em <http://www.worldometers.info/br/>. Acesso: 15.5.2014. Interessante mencionar que, segundo a ONU, é provável que, em 2050, atinja-se a marca de 9,3 bilhões de pessoas no planeta.

²⁶² Conferir os sítios eletrônicos do instituto *Internet World Stats*: www.internetworldstats.com/stats.htm e, ainda, da Agência vinculada a Organização das Nações Unidas (ONU) União Internacional de Telecomunicações: www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx.

as crianças e os adolescentes esse percentual é ainda maior (cerca de 75% dos jovens estão conectados).

Os profissionais e teóricos da comunicação social e da publicidade costumam afirmar que as pessoas já não entram na *Internet*: elas, eventualmente, saem²⁶³. Uma tal inter-retro-conectividade transforma todas as instâncias dos sistemas sociais, devido à abundância de informações circulantes. Noutras palavras, mais da metade da população de todos os países se tornara antena de irradiação de conhecimentos e de comunicações, em tempo real, durante, no mínimo, oito horas diárias²⁶⁴ – essa possibilidade existe pela primeira vez na História, precisamente na transição entre o século XX e o século XXI.

A partir disso, diversas narrativas sociopolíticas que funcionavam em contextos de fraca interatividade passaram a fazer pouco sentido. Os sistemas sociais, neste momento, combinam interpenetrações, acoplamentos estruturais e diversos *processos sobrecomunicativos*²⁶⁵. Essas novas dinâmicas e dimensões do fluxo de informações e de comunicações afetam diversas instituições, que começam a se reinventar, na tentativa de permanecer em vigor (por exemplo, a longa parceria entre o esquema representativo de democracia e a economia liberal é repensada).

Em terceiro lugar, este século enfatiza o empoderamento de indivíduos e de grupos sociais que, desde as “revoluções liberais” dos séculos XVII e XVIII, foram invisibilizados, deslegitimados ou descredibilizados. Os últimos anos têm rendido uma virada sociopolítica à “emancipação”, um dos pilares dos ideais burgueses que fora sufocado, em duzentos anos, por um economicismo total das sociedades (a face extrema do outro pilar da ideologia burguesa – ao lado da “emancipação” – o da “regulação”).

No século XX, por exemplo, as décadas de 1980 e 1990 ficaram marcadas pelas narrativas de “livre mercado”, de desmantelamento do “Estado de bem-estar” europeu (depois, de sucateamento do Estado, em geral) e pelo reforço de técnicas de despolitização da vida social

²⁶³ Ver, por exemplo, SOLOVE, Daniel J. **The digital person. Technology and privacy in the Information Age**. New York: NY University Press, 2004.

²⁶⁴ Entre outros, conferir BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2011.

²⁶⁵ Q.v. NEVES, Rômulo Figueira. **A ocorrência de influência externa nos sistemas sociais autopoieticos – os processos sobrecomunicativos**. *Plural: Revista de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (USP)*, v. 13, 2006, pp. 35-60. Disponível em www.revistas.usp.br/plural/article/view/75160.

em nome de “progresso” e de “desenvolvimento”. Essas lógicas interpenetraram todos os sistemas sociais, descredenciando quaisquer alternativas aos seus discursos²⁶⁶.

No século XXI, entretanto, essas lógicas parecem ter encontrado um limite (como todo discurso tem um limite) e, agora, repercutem inversamente a suas prováveis intenções. O consumo frenético, a exploração de recursos naturais, energéticos e humanos, a corrida armamentista e tecnológica, o domínio da esfera política por interesses privados transnacionais, entre outras práticas, sofrem, neste momento, fortíssima contestação em todo o mundo.

Uma série de acontecimentos políticos disruptivos e de hiperescala vieram à tona: a *Batalha de Seattle* (1999), a *Comunidade Avaaz* (2007-), o *Femen* (2008-), a *Primavera Árabe* (2010-), os *Indignados* (2011-), o *Occupy Wall Street* (2011-), as *Batalhas da Praça Sintagma* (2012-2014), o *Que se lixe a troika!* (2012-), a *Batalha da Praça Taksim* (2013), o *Movimento Passe Livre* (especialmente durante as “jornadas de junho” de 2013, por todo o Brasil), as *marchas mundiais contra as mudanças climáticas* (2014) são alguns exemplos, entre centenas de outros, surgidos como efeitos colaterais daquelas lógicas hegemônicas.

Na expressão (um tanto poética) de Manuel Castells²⁶⁷, seriam “redes de indignação e esperança”: uma apropriação dos novos meios de comunicação por indivíduos e grupos sociais subalternizados pela *fábula* da globalização econômico-financeira dos grandes investimentos. E, com isso, um empoderamento sobre determinadas circunstâncias da vida, logrando, num ou noutro campo, a alquimia política de transmutar a *perversidade* – que seria a regra do processo globalizador economicista – numa nova forma de convivência global decente²⁶⁸.

Essas mobilizações atuais não lutariam pela tomada do Poder ou contra aparatos estatais específicos²⁶⁹ (como a maior parte dos “movimentos sociais” do passado). Antes,

²⁶⁶ A Primeira-Ministra britânica Margaret Thatcher expressara, com todas as letras, a respeito da liberalização da economia: “*there is no alternative!*”. O que ficara conhecido como *T.I.N.A. argument*.

²⁶⁷ CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança. Movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

²⁶⁸ Milton Santos indica três globalizações distintas: a globalização enquanto *fábula* (aquela ditada e artificialmente [re]produzida pelas maiores corporações); a globalização enquanto *perversidade* (aquela que atinge a maioria da população mundial, explorada pelas corporações) e a globalização *como poderia ser* (“a outra globalização” possível, que gerasse uma vida decente). Ver SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

²⁶⁹ HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Boitempo, 2003.

voltariam suas forças contra “matrizes comunicativas anônimas”²⁷⁰, ou seja, narrativas de variadas fontes, que tornam o planeta um grande mercado de produção, distribuição, consumo e reposição de mercadorias e de serviços, a partir de teias de criptogoverno²⁷¹ que, em muitas situações cotidianas, suplantam a autoridade estatal.

A quarta distinção, bastante ligada à terceira, tem a ver com a aprendizagem e as tentativas práticas e teóricas dos protestos de hoje em fissurar as narrativas sistêmicas hegemônicas, utilizando estratégias de “manifestação” que desarticulem os códigos e os programas mais frequentes dos sistemas econômico e político.

Os “movimentos sociais”, em regra, reivindicavam determinadas pautas ante os sistemas políticos nacionais, num esquema de geografia política típica da Modernidade. As agitações sociais, desde o século XVII até o século XX, por norma, voltavam-se contra o “Poder Público”, consubstanciado no governo do Estado: reconheciam nele a origem dos problemas e *a sede adequada para resolvê-los*.

A maioria dos “protestos” (e de outras espécies de “movimentos sociais”) do século XXI, de maneira diferente, passaram a se opor contra um sistema de dominação global (a tal teia de criptogoverno). O que, noutras palavras, denota a compreensão desses movimentos de que os Estados, quase sempre, estão a reproduzir narrativas de organismos internacionais ou de interesses privados “fortes”²⁷² ou, o que parece mais sério ainda, os Estados, muitas vezes, atuam como mandatários de outras sedes do Poder político e econômico²⁷³.

Essa distinção política fundamental é, ao mesmo tempo, um sinal dos tempos (hoje, grandes redes de companhias privadas, que dominaram melhor a geografia mundial, são mais poderosas que Estados) e uma qualidade de discussão e de organização inerente às mobilizações

²⁷⁰ A expressão de Teubner é “matrizes anônimas de meios de comunicação autonomizados”. Cf. TEUBNER, Gunther. **The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by 'Private' Transnational Actors**. In *Modern Law Review*, Vol. 69, 2006, pp. 327-346. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=893106>.

²⁷¹ Para utilizar um conceito habitual em Norberto Bobbio. Ver, entre outras obras, BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009, p. 118.

²⁷² Remete-se o leitor à p. 85, em que se explica: a expressão *interesses privados “fortes”* serve para distinguir esse espectro de valores juridicamente protegidos e particularizáveis de interesses privados “fracos” (ou de menor expressão/densidade), interesses comuns, interesses difusos, interesses coletivos ou mesmo do idealizado *Interesse Público*.

²⁷³ A autonomia (relativa) do sistema político frente às demandas sociais, notadamente dos interesses econômicos fortes, é tema delicado da Ciência Política há décadas. Cf. EASTON, David. **An approach to the analysis of Political Systems**. *World Politics*, vol. 9, n. 3, abril 1957, pp. 383-400 (Cambridge University Press).

do presente (os “movimentos sociais” criaram estratégias para protestar contra poderes privados e quase-públicos). Gunther Teubner²⁷⁴ explora essa característica como “o denominador comum dos protestos [atuais] da sociedade civil”: “são direcionados não (apenas) contra o Estado, mas também, seletiva e propositadamente, contra instituições profissionais organizadas da economia e de outros sistemas funcionais que eles consideram responsáveis pelo desenvolvimento seriamente distorcido [das sociedades]”.

Havia pouca experimentação, até o século XX, dos “movimentos sociais” na quebra de códigos e de programas específicos de alguns sistemas, como o econômico (que exibe uma geografia extremamente difusa). A canalização dos debates nos “protestos” de então se dava pelo sistema político (ou pelo sistema jurídico) e se instalava, dessa maneira, na ambiência que se convencionou denominar *esfera pública*²⁷⁵. Nos dias que correm, os “protestos globais” deságuam, preferencialmente, no sistema da comunicação social e no sistema econômico, desenvolvendo uma espécie de *esfera privado-pública*²⁷⁶. Não se submetem aos filtros – de linguagem técnica, de argumentos estritamente racionais ou de adequação a procedimentos, por exemplo – típicos dos sistemas político e jurídico.

Não à toa, os “protestos globais” ficaram conhecidos como *wikirrevoluções*, a espelhar, concretamente, os moldes organizativos – a tal geografia virtual – da *Internet* e, em particular, das “redes sociais” e colaborativas. Como os sistemas político e jurídico já não determinam a visibilidade ou a invisibilidade dos objetos de reivindicação e de disputa, vários diferentes jogos de relevância dos debates são travados por meio dos algoritmos dos sistemas de busca da *Internet* (como o *Google*): aquilo que é mais comentado, seja por um grande jornal empresarial, seja pela *blogosfera*, aparece como mais relevante. Nesse aspeto, os “protestos globais” conseguem alguma vantagem em relação aos protestos havidos até o século passado, quando os veículos de comunicação poderiam, facilmente, orquestrar a invisibilidade e a irrelevância de qualquer acontecimento. Os meios de comunicação empresariais terminavam

²⁷⁴ No original: “the common denominator is that these civil society protests are addressed not (only) against the state, but also selectively and purposefully against the organised professional institutions of the economy and of other functional systems that they hold responsible for seriously distorted development”. TEUBNER, Gunther. **Exogenous self-binding: how social subsystems externalise their foundational paradoxes in the process of constitutionalisation**. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=2432628>. Acessado em 05.6.2014.

²⁷⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2014.

²⁷⁶ Ver a respeito, CARDON, Dominique. **Democracia Internet – promessas e limites**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

por ditar os conteúdos legítimos a serem debatidos na *esfera pública*. Agora, qualquer opinião instantânea (e curta, como os 140 caracteres possíveis) no *microblog Twitter*, de pronto, forma parte da *esfera privado-pública*.

Por outro lado, não é necessária uma forte ideologia ou uma densa retaguarda intelectual a um “protesto global”: a massa crítica e as estratégias desse tipo de mobilização multissetorial são decididas por milhares de pequenos comentários e de textos que, não necessariamente, possuem teor/rigor técnico-científico. Se os protestos do passado revelavam um público engajado (militantes de partidos políticos, opositores de governos, indivíduos ou grupos sociais diretamente afetados por decisões políticas ou empresariais [como sindicatos] *etc.*), os “protestos globais” preferem temáticas amplas, pautas abertas o suficiente para atrair o maior número possível de indivíduos e de grupos sociais que podem, tão-somente, “apoiar o movimento”, inserindo um *link* em seu sítio eletrônico, compartilhando uma foto no *Facebook* ou repassando informações por *whatsapp*, por exemplo.

As mobilizações contemporâneas, dessa forma, concentram-se mais na desarticulação de códigos do sistema de comunicação social (inundando-o) e do sistema econômico (desestabilizando-o), a partir de campanhas e de ações simbólicas, em vários níveis. Os exemplos do *Greenpeace*, da *Comunidade Avaaz*, do *Femen* e do *Occupy Wall Street* são emblemáticos. Enquanto organizações internacionais com lideranças dispersas em vários níveis, o *Greenpeace* e a *Avaaz* elaboram petições públicas, enviam milhões de *e-mails* a indivíduos cadastrados (a respeito da atuação nociva de empresas, de Estados e de poderes privados transnacionais), criam ou financiam atos simbólicos em espaços públicos ou privados contra determinados projetos multinacionais *etc.* As ativistas do *Femen* aparecem em espaços públicos e privados com os seios desnudos, a mobilizar o conceito de “posse do próprio corpo” e a “quebrar disciplinas e morais sociais do patriarcado”²⁷⁷. Por vezes, coreografam danças ou encenações, com o corpo nu ou pouco vestido. É dizer, atuam de maneira extremamente simples (basta tirar a camiseta) mas causam grande comoção. O conceito do *Occupy*, na mesma linha de simplicidade, é o de “ocupar” espaços públicos, como as ruas, os parques e as praças, supostamente espaços não-colonizados pelos poderes privados internacionais. Entretanto, basta acampar próximo a *Wall Street*, em Nova Iorque, ou *K Street*, em Washington – entre outros 950 locais por onde o “movimento” se espalhou – para perceber que as pessoas são expulsas,

²⁷⁷ Cf. ACKERMAN, Galia. **Femen. En el principio era el cuerpo**. Barcelona: Malpaso, 2014.

inclusive de lugares públicos, caso atrapalhem, de qualquer forma, o cotidiano da banca, das empresas e dos lobistas.

Utilizam ações que, estrategicamente, requerem pouco esforço – no caso do *Occupy*, por exemplo, apenas a presença num certo local da cidade, durante alguns minutos, pode ser suficiente – e causam muito alvoroço nas narrativas dos sistemas sociais hegemônicos. O que se deve, em parte, pela competência das mobilizações contemporâneas em inspirar a inteligência coletiva (a *sabedoria das multidões*²⁷⁸), desativando certos códigos e programas prevalecentes em sistemas, como o econômico, que somente podem ser desafiados quando se opera em uma geografia de hiperescala. Tais “movimentos”, como o *Greenpeace*, organizam boicotes a empresas (estimulam milhões de indivíduos a parar de comprar determinados produtos), enxurradas de *e-mails* de reclamações (lotam as caixas postais eletrônicas de empresas, ao incentivar milhares de pessoas a se queixar de um produto em poucos minutos), entre outras práticas que podem ser, facilmente, replicadas por quaisquer dos indivíduos que tomam parte no processo.

Embora esse seja o foco dos “movimentos” atuais, cumpre não relativizar a importância que a “politização” e a “juridificação” de suas narrativas ainda exibem. Todos, ou quase todos, os “protestos globais” contam com advogados especializados nas suas causas e na defesa de suas reivindicações junto ao Poder Judiciário²⁷⁹ (mesmo porque, uma geografia institucional permanece relevante). Além disso, muitos deles contam o apoio de intelectuais, que aprofundam em livros, em artigos acadêmicos e em palestras as propostas (a Política) dos “movimentos”; ainda, o apoio de representantes políticos, eventualmente, de partidos políticos ou grupos de discussão ideológica. De sorte que as linguagens políticas e jurídicas são acionadas, antes, durante e depois das ações performáticas dos “movimentos” – o que se procura enfatizar, aqui, é a instrumentalidade dessas linguagens hoje: os “movimentos” já não ficam reféns da necessidade de serem compreendidos pelos sistemas político ou jurídico, podendo deles se aproximar de acordo com a necessidade do “protesto”.

²⁷⁸ Ver SUROWIECKI, James. **A sabedoria das multidões**. Lisboa: Lua de papel, 2007.

²⁷⁹ No ano de 2014, vários processos judiciais criminais foram abertos contra a atuação dos *Black Blocs* no Brasil, e a defesa dos indivíduos que participaram dessa tática anarquista durante “protestos globais”, em junho de 2013, é realizada por vários *advogados populares* (causídicos reconhecidos por sua ligação ideológica com “movimentos sociais”) e *advogados ativistas* se prontificando à defesa do “movimento”. Ver, ainda, DUPUIS-DÉRI, François. **Black Blocs**. São Paulo: Veneta, 2014.

Em suma, os “movimentos sociais” contemporâneos evidenciam princípios de estruturação de sua inteligência e de sua agência coletivas que contradizem algumas interpretações clássicas sobre a ação de *massas*²⁸⁰ e de *grupos sociais*²⁸¹. Desde logo, porque se articulam numa lógica semelhante à das tecnologias de *redes digitais* – convocam manifestações, comunicam, ocupam espaços públicos, financiam iniciativas, fomentam debates *etc.*, tudo em autocríticas (construção reflexiva da ética do “movimento”) e em autopercepções (construção compartilhada da estética do “movimento”) assimiladas de maneira muitíssimo rápida²⁸² por todos os sujeitos participantes. O que, em geral, deixa perplexos os não-participantes: daí resultam várias compreensões e críticas deslocadas à atuação e à ideologia (multimatricial) desses novos tipos de protestos.

A quinta distinção, que poderia distinguir os protestos atuais dos passados, diz respeito a uma intuição de que, neste século, as batalhas epistêmicas e de narrativas políticas devem ser tomadas, desde cedo, num patamar global. Narrativas oligárquicas semelhantes às que combateram as revoluções liberais, nos séculos XVIII e XIX, voltariam ao palco, neste momento, mas, dessa vez, à escala mundial. Isto será melhor analisado no capítulo 3.

Toda essa digressão em torno dos “protestos globais” transporta as advertências dos primeiros anos deste século à geografia política exercida pelo Estado: (i) ou essa geografia se adapta à inteligência geográfica exibida pelos interesses privados fortes (como as grandes corporações multinacionais) e pelos movimentos de contestação transnacionais, buscando, por exemplo, tornar-se, cada vez mais, uma “geografia política virtual ou digital”; ou (ii) a expressão “geografia política” terá de passar por uma ressignificação, que a potencialize como explicativa de uma forma de atuação de uma espécie (ainda inexistente enquanto tal) de Estado mundial.

Em suma, a expressão *geografia política* indicaria, sintética e didaticamente, uma quarta parte essencial do conceito de Estado: todos os agrupamentos humanos, desde milênios antes de Cristo ou, num recorte menor, todas as nações organizadas politicamente desde o início

²⁸⁰ Cf. CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁸¹ Ver OLSON, Mancur. **A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais**. São Paulo: EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), 1999.

²⁸² Esse indício parece validar o argumento de que sujeito do presente se autoconstrói à imagem do processamento e dos fluxos das redes com as quais ele convive, diariamente. Ver CARDON, Dominique. **Democracia Internet – promessas e limites**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

da Modernidade, exibiram uma maneira de controlar os espaços, afirmando determinadas relações (de poder, de religiosidade, de trocas econômicas, de moralidade, de afetividade *etc.*) para transformá-los em *lugares* – territórios modificados por humanos e suas dinâmicas de interesses. Eventualmente, como se frisou, esta categoria deverá ser reformulada como “geografia política virtual ou digital”, porque os lugares dos cidadãos de um Estado já não se restringem a esse mesmo Estado.

2.2.5 DIREITO POLÍTICO: ORGANIZAÇÃO PRIVILEGIADA DO SIMBÓLICO

A quinta nota característica do Estado é que essa entidade realiza a Política no mundo enquanto *organizadora privilegiada do simbólico*.

Essa noção não estaria longe daquele conceito de “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson²⁸³, sob certo viés: por lógica, nada maior que uma aldeia ou um vilarejo consegue ser uma ‘comunidade real’, um lugar de reconhecimentos recíprocos baseados num sentimento pessoal e cultural de pertencimento a determinado espaço. A expansão geográfica de uma área de tensões antropológicas deve ser acompanhada por uma generalização simbólica, que tece os fios de um pertencimento menos telúrico que aquele primeiro (relativo à aldeia), embora possa ser igualmente forte (na mesma medida em que os símbolos costurem uma narrativa coerente e convincente sobre aquela dada comunidade).

Para não desviar dos propósitos imediatos desta pesquisa, diga-se apenas que as implicações mútuas entre os conceitos de *comunidade* – na condição de lugar mediatizado por símbolos – e de *Direito* se tornam, até certo ponto, óbvias, a partir do radical latino “munis”, que quer dizer, mais ou menos, “comum”²⁸⁴. Ora, a *co-muni*-dade é o lugar de encargos compartilhados, o lugar da responsabilidade entrelaçada, e, nesse aspeto, de uma área de liberdades e de limites desvelados, apresentar-se-ia, desde sempre, um sítio com densidade especificamente ‘jurídica’ (daquela mesma forma que Ulpiano fez constar no *Digesto*, de que os preceitos ‘jurídicos’ fundamentais seriam *viver honestamente, dar a cada um o que é seu e não prejudicar a outrem*).

²⁸³ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2012.

²⁸⁴ SLÖTERDIJK, Peter *et alii*. **O mundo não tem mais tempo a perder**. Apelo por uma governança mundial solidária e responsável. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

Um território – real ou imaginário – que, de alguma maneira, isenta (um indivíduo, um grupo, uma instituição, uma narrativa simbólica...) das responsabilidades partilhadas, é um lugar de *imunidade*, portanto. A *i-muni*-dade representa o lugar de suspensão da sanção jurídica, mas, por isso mesmo, tal como a exceção schmittiana, ainda um lugar ‘jurídico’. A retirada dos encargos é, ainda, uma medida entre liberdades e limites, optando-se por um limite mais amplo da própria liberdade.

A definição que se indicou também resguarda o fato de que outras entidades, não apenas o Estado, organizam símbolos. A religião é o exemplo mais lapidar. No entanto, o Estado, por exercer o controle através de normas cogentes (moral e autoritativamente válidas), desempenha essa tarefa de maneira privilegiada. O Direito Constitucional, entre todos, o faz com primazia, por envolver os mitos de fundação das comunidades imaginadas desde a Modernidade.

Aliás, um dos maiores debates relativos a esse arranjo do simbólico em cada comunidade, que explicita o Direito do Estado, envolve a (urgente) necessidade de atualização dos parâmetros do Direito Constitucional (Direito Político por natureza e por definição).

Com efeito, interessa perceber que o principal desafio do *constitucionalismo* do século XVIII – controlar e organizar o Poder – tem ainda mais sentido neste século XXI, embora numa outra escala, envolvendo novos e numerosos intervenientes.

Há mais de duzentos e vinte anos, países como a Inglaterra, a França e os Estados Unidos, no âmbito das denominadas “revoluções liberais”, foram agitados por uma ideologia de rompimento com o regime monárquico absolutista e sua ordem aristocrática que, segundo o pensamento burguês de então, violava a *liberdade*, a *igualdade* e a *fraternidade*. A expressão sociopolítica desse movimento de ruptura fez aparecer a ideia moderna de *democracia* – a chance de maior participação no Poder, especialmente com a escolha de representantes políticos a cada um dos vários segmentos sociais. A expressão jurídica desse movimento, por sua vez, inaugurou o *constitucionalismo* – a possibilidade de arranjar, formalmente, a separação de poderes do Estado e de garantir direitos fundamentais aos indivíduos frente a esses mesmos poderes, através das leis.

O *constitucionalismo* e a *democracia* passaram a complementar um ao outro, naquela que se tornara a linha hegemônica do pensamento moderno. Tanto que, no mapa

geopolítico dos primeiros tempos da Modernidade, cada país europeu e mais os Estados Unidos da América aderiram à filosofia *iluminista* e promoveram a tal libertação do *Antigo Regime* à sua maneira²⁸⁵.

Nesta primeira década e meia do século XXI, aquelas “democracias constitucionais” pioneiras e as muitas outras que se instalaram depois²⁸⁶ são confrontadas – cada uma a partir de suas vicissitudes históricas, evidentemente – por uma questão antiga (ainda que sob nova roupagem) e por uma questão tipicamente moderna (ou, diriam alguns, pós-Moderna²⁸⁷).

Primeiro, o Poder e a influência exercidos por grupos oligárquicos e plutocráticos, que atuam, na essência, à maneira dos grupos aristocráticos oitocentistas²⁸⁸. A nova roupagem fica por conta de sua performance reticular e global, o que significa dizer que estão, potencialmente, mais ofensivos à *democracia* e ao *constitucionalismo* do que pareciam ao tempo das “revoluções liberais”. Essa disputa pelo Poder, em que determinados grupos, como se fossem absolutismos ideológicos, tentam deslegitimar, invisibilizar e desacreditar todas as alternativas ao seu pensamento e aos seus procedimentos, é uma questão antiga que permanece em aberto. Não parece viável enfrentá-la sem um aprofundamento da *democracia* e do *constitucionalismo*.

O segundo desafio, específico da atualidade, apresenta-se como um articulado entre o “discurso do medo e da segurança”²⁸⁹, as extremas desigualdades (econômicas, políticas, educacionais, sociais *etc.*) que vigoram entre países e entre indivíduos e, ainda, bloqueios estruturados contra as narrativas de *fraternidade* ou de *solidariedade*. Essa gama de processos simultâneos e que continuam a se agravar, por razões extremamente complexas, podem ser reconduzidos, na maioria das vezes, às iniciativas daqueles grupos oligárquicos e plutocráticos (a nova aristocracia global e em rede). Esses processos, gradualmente, desmantelam o lema

²⁸⁵ Embora, poucos anos depois, impusessem as “Luzes” a outros países e a outros povos, como denotam o *colonialismo* e as Grandes Guerras Mundiais, por exemplo. Mas essa é uma outra história...

²⁸⁶ De acordo com a *Freedom House*, organização sem fins lucrativos para vigilância dos direitos humanos, especialmente atenta ao regime democrático de governo, 123 países seriam “democracias” entre 192 países analisados. Isto é, praticamente todos os países se dizem “democráticos”, nos dias atuais. Para mais informações, ver <http://www.freedomhouse.org/>. Acesso em 20.6.2014.

²⁸⁷ Com o estatuto de clássicos nesse tema, LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010 e HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. 21ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

²⁸⁸ Ver FREELAND, Chrystia. **Plutocratas. A ascensão dos novos super-ricos globais e a queda de todos os outros**. Lisboa: Temas e Debates, 2014.

²⁸⁹ A respeito disso, por exemplo, BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

iluminista de “liberdade, igualdade e fraternidade” – e, dessa vez, numa dimensão mundial. Nesse aspecto, um aprofundamento da *democracia* e do *constitucionalismo* evidenciaria o quanto o projeto da Modernidade *iluminista* (humanista) continua por cumprir, não sendo necessário abandoná-lo ou decretá-lo superado²⁹⁰.

Esse panorama evidencia que a tarefa de controlar e de organizar o Poder é, ainda, imprescindível. E, para além disso, demonstra o quanto essa missão dos textos constitucionais, na contemporaneidade, somente pode ser levada à prática, de modo adequado (considerando a força de seus novos adversários), ao lograr uma conexão trans-escalar. Nesse sentido, a relevância e a urgência de conceitos como os de *constitucionalismo global*²⁹¹ e de *transdemocracismo*²⁹² demonstram que, nem de longe, houve qualquer coisa como um “fim da História”²⁹³ para o *constitucionalismo* e para a *democracia*. Ao contrário, a História dessas *ideias*, como que ciclicamente, recomeçou.

É perceptível que tanto as ações políticas institucionalizadas ou “burocráticas” (as dos Estados e de organismos multilaterais, feito a União Europeia) quanto as ações políticas “espontâneas” (não profissionais ou não técnicas, como a de muitos “movimentos sociais”) passaram a compreender os desajustes das sociedades do presente como *problemas globais*, como problemas conectados entre si. Restariam, hoje, poucos problemas característicos de um determinado território, de uma determinada nação ou, enfim, de um determinado Estado – e mesmo essas peculiaridades poderiam ser equacionadas em conjunto com outros territórios, outras nações ou outros Estados. Logo, o desafio que põe em causa as *ideias* – e as práticas – de *democracia* e de *constitucionalismo*, neste momento, é o da hipercomplexidade de um mundo globalizado, em que, muito provavelmente, apenas haverá um sentido útil para essas *ideias* à medida em que elas também se globalizem.

²⁹⁰ Em geral, esse argumento é encontrado nas obras de Jürgen Habermas, como se viu no primeiro tópico deste capítulo 2. Para uma visão geral da Modernidade como “projeto inacabado”, conferir HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

²⁹¹ Ver, entre outros, PETERS, Anne. **The merits of global constitucionalism**. In *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 16, n. 2, 2009, pp. 397/411. Disponível em <http://ssrn.com/abstract=1492141> e especialmente a “parte terceira” (pp. 259/335) de CANOTILHO, J. J. Gomes. **“Brancos” e Interconstitucionalidade: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional**. Coimbra: Almedina, 2006.

²⁹² Conferir em BECK, Ulrich. **A Europa Alemã – de Maquiavel a Merkievel: estratégias de poder na crise do euro**. Lisboa: Edições 70, 2013.

²⁹³ Óbvio referência à noção de “fim da História” de Francis Fukuyama. Queira ver FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem**. Lisboa: Gradiva, 1999.

Há, decerto, uma intuição ou uma compreensão dos “movimentos sociais” contemporâneos de que as narrativas oligárquicas e plutocráticas minam a *democracia* e o *constitucionalismo* – não se instalando apenas no interior do Estado e dos cenários políticos tradicionais.

Com efeito, é bastante marcada nos “movimentos sociais” deste século a compreensão generalizada de que a democracia não é um adquirido sociopolítico. É, antes, um sistema de convivência, de liberdades e de governo que necessita de permanente cuidado, para que não sejam esquecidos seus fundamentos e seus princípios de ação²⁹⁴. Os “movimentos” desconfiaram do discurso de que, no ocidente, as democracias (representativas) se estabeleceram em definitivo, juntamente com sua face mercantil, o liberalismo econômico – e isso traduziria, mesmo, um “fim da História”, ou seja, um ponto estacionário, donde já não haveria mais evolução possível.

Todos os “protestos globais”, em algum dos tópicos que suscitam ao debate na *esfera privado-pública*, deixam entrever que as democracias (representativas, do ocidente) se converteram em oligarquias e em plutocracias. E essa transformação reinicia, de uma nova maneira, a História. Em boa verdade, essa “involução política” convoca, uma vez mais, à História a potência emancipatória dos conceitos de *democracia* e de *constitucionalismo*.

A defesa desses dois conceitos, promovida pela maioria das “redes de movimentos sociais” do presente, representa um *acontecimento simbólico*, mas também concreto, de emancipação, que se distingue de “movimentos” do passado, seja porque a “propaganda liberal” era menos massificada antes, seja porque alguns sistemas alternativos do passado (como o próprio *socialismo/comunismo*) partiam das mesmas premissas do capitalismo – como a lógica do “crescimento”, do “desenvolvimento” e do “progresso” (que terminavam por minar a ecologia ambiental e, mesmo, a ecologia das relações humanas, com o tempo, como vários governos comunistas evidenciaram).

Os sentidos possíveis do binômio *democracia e constitucionalismo*, quase duzentos e trinta anos depois da Revolução Francesa, se complexificaram e se atualizaram, a ponto de, nestas primeiras décadas do século XXI, continuarem a mobilizar esforços de mentalidades, de

²⁹⁴ Cf. TILLY, Charles. **Democracia**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

saberes e de práticas. Esses conceitos mobilizam, igualmente, nesta quadra histórica, diversos campos sociais interessados numa sublimação de velhas clivagens dos séculos anteriores, como “esquerda x direita”, “capitalismo x comunismo”, “progressistas x reacionários”, entre outras. O novo impulso à *democratização* e à *constitucionalização*, em dimensões agora planetárias, dado por vários protestos atuais, reúne velhos adversários.

Dessa maneira, o Direito Político é provocado a globalizar-se, sob pena de deixar de exercer a disposição dos elementos simbólicos generalizados em uma dada comunidade. É que, hoje, essa comunidade seria, cada dia mais, uma espécie de comunidade cosmopolita, logo, os elementos simbólicos a coordenar não estariam adstritos ao âmbito de cada Estado, como as teorias clássicas supunham.

Em resumo, a expressão *direito político* indicaria, sintética e didaticamente, uma quinta parte essencial do conceito de Estado: todos os agrupamentos humanos, desde milênios antes de Cristo ou, num recorte menor, todas as nações organizadas politicamente desde o início da Modernidade, exibiram uma maneira de organizar seus registros simbólicos, seu imaginário, e configurar normas que administrassem as expectativas de condutas dos indivíduos.

Essa categoria, desde logo, necessita de ampla rearticulação, tendo em conta que o Direito Político – em geral traduzido nos Direitos Constitucionais de cada Estado – (i) ou se lança a uma extraordinária abertura (funcional, cognitiva e, propriamente, normativa), a fim de se entrelaçar a outros Direitos Constitucionais, naquele movimento que já tem sido apelidado de “inter”²⁹⁵ ou de “transconstitucionalismo”²⁹⁶, ou (ii) estará destinado, tal como a geografia política, a compor uma espécie de narrativa jurídica globalizada (e, por si, plural), numa organização do simbólico ao nível de um Estado mundial.

²⁹⁵ Cf. SILVEIRA, Alessandra. **Intersubjectividade, interdemocraticidade, interconstitucionalidade. Filosofia Política e Juridicidade Europeia.** In ROSAS, João Cardoso. MOURA, Vítor (orgs). **Pensar radicalmente a Humanidade. Ensaio em homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha.** Reimpressão. Famalicão: Húmus, 2012, pp. 9/27.

²⁹⁶ Ver NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

3. REPENSAR A POLÍTICA NO SÉCULO XXI

Na borda das primeiras décadas deste século, discute-se a preparação ou, mesmo, o curso de uma *mudança de paradigma* quanto à economia, às comunicações e, por desdobramento, quanto às relações de Poder – e de sua forma de expressão mais complexa, a Política.

É útil rever aquilo que Thomas Kuhn, no seu *A estrutura das revoluções científicas*²⁹⁷ indicara como uma “mudança de paradigma”, tendo em conta que esses termos foram empregados profusamente nos últimos anos, para se referir a qualquer espécie de mudança.

Kuhn descreveu “paradigma” como um sistema de crenças e hipóteses que atuam juntas para estabelecer uma visão integrada e unificada do mundo, tão convincente e atraente que, depois, o sistema é considerado um equivalente funcional da realidade propriamente dita. O autor se valeu do termo para se referir aos modelos científicos vistos como padrões e com aceitação quase universal, como as teorias físicas de Isaac Newton e as teorias da evolução de Charles Darwin.

A força da narrativa do paradigma reside na sua descrição abrangente da realidade. Uma vez aceito, torna-se difícil, senão impossível, questionar suas premissas básicas (como se refletissem “a ordem natural das coisas”). Explicações alternativas do mundo raramente são acolhidas, virtualmente desaparecem em face do que é aceito como verdade.

Essa aceitação indubitável e essa recusa em analisar explicações alternativas do mundo, entretanto, podem levar a um extravasamento das inconsistências do próprio modelo, que começam a se acumular, até um ponto em que as novas realidades se impõem, quando o paradigma perde muito de sua eficácia explanatória e avançam narrativas outras – de provável maior abrangência ou de maior precisão quanto ao estado geral do mundo.

Nas palavras de Kuhn²⁹⁸, “creio que existem excelentes razões para que as revoluções sejam *quase totalmente invisíveis*. Grande parte da imagem que cientistas e leigos

²⁹⁷ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

²⁹⁸ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*..., p. 175.

têm da atividade científica criadora provém de uma fonte autorizada *que disfarça sistematicamente* – em parte devido a razões funcionais importantes – a existência e o significado das revoluções científicas”.

O paradigma sob o qual opera a maior parte das pesquisas sobre o Estado, já seria possível afirmar, acumula diversas inconsistências: as teorias ainda hoje tratam de problemas que se modificaram, enormemente, desde a gramática ocidental dos escritos dos séculos XVII a XIX, examinados no capítulo 2. As teorias do Estado continuam a pensar o contexto da *Sociedade da Informação* como semelhante àquele das sociedades da primeira Revolução Industrial (século XIX, essencialmente).

Como previa Thomas Kuhn, a transição de paradigmas envolve diversas marchas e contramarchas, por se suspeitar da correção das análises que procuram enxergar novos panoramas sociológicos, culturais, econômicos e jurídicos²⁹⁹.

Naquilo que importa ao presente estudo, verifica-se, no mínimo, dois conjuntos de motivos para repensar as relações de Poder – e sua forma de expressão mais complexa, a Política – nestas primeiras décadas do século XXI.

Essas razões se relacionam, num primeiro instante, a transformações profundas na maneira como a humanidade obtém energia (abastecimento) e na maneira como se comunica (interligação), que repercutem, por óbvio, diversas reestruturações econômicas. E, por arrastamento, uma segunda ordem de razões têm a ver, aí sim, mais especificamente, com o Poder.

O fio condutor do primeiro bloco de motivos toma de empréstimo noções desenvolvidas por Jeremy Rifkin³⁰⁰, que parecem ter grande força explicativa.

²⁹⁹ Nas palavras de Kuhn: “No início, o novo candidato a paradigma poderá ter poucos adeptos e, em determinadas ocasiões, os motivos destes poderão ser considerados *suspeitos*. Não obstante, se eles são competentes aperfeiçoarão o paradigma, explorando suas possibilidades e mostrando o que seria pertencer a uma comunidade guiada por ele. Na medida em que esse processo avança, se o paradigma estiver destinado a vencer sua luta, o número e a força dos seus argumentos persuasivos aumentará. Muitos cientistas serão convertidos e a exploração do novo paradigma prosseguirá. O número de experiências, instrumentos, artigos e livros baseados no paradigma multiplicar-se-á gradualmente. Mais cientistas, convencidos da fecundidade da nova concepção, adotarão a nova maneira de praticar a ciência normal, até que restem apenas alguns poucos opositores mais velhos”. In KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**..., p. 176.

³⁰⁰ RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial**: como o poder lateral está transformando a energia, a economia e o mundo. São Paulo: M Books, 2012, pp. 56-57.

O autor relembra que as grandes transformações econômicas na História ocorrem quando uma nova tecnologia de comunicação converge com novos sistemas de energia. As novas formas de comunicação se tornam o meio de organizar e de gerenciar as civilizações mais complexas viabilizadas pelas novas fontes de energia. A *infraestrutura* que surge elimina o tempo e reduz o espaço, conectando pessoas e mercados e promovendo relações econômicas mais diversificadas. Quando esses sistemas são implantados, a atividade econômica avança, movendo-se ao longo de uma curva clássica, em forma de sino, que ascende, atinge um pico, estabiliza-se e descende, acompanhando a força do efeito multiplicador estabelecido pela “matriz de energia-comunicações”.

Aliás, *infraestrutura*, no sentido mais profundo lançado por Rifkin, não é um conjunto estático de blocos construtores que serve como fundação fixa para a atividade econômica. Em vez disso, consiste em uma relação orgânica entre as tecnologias de comunicação e as fontes de energia que, juntas, criam uma economia viva, no dizer de Rifkin. A tecnologia de comunicação é o sistema nervoso que supervisiona, coordena e gerencia o organismo econômico, e a energia é o sangue que circula pelo corpo político, fornecendo alimento para converter as riquezas naturais em bens e serviços que mantêm viva e em crescimento a economia. A infraestrutura, portanto, seria semelhante a um sistema vivo, que reúne um número cada vez maior de pessoas em relações econômicas e sociais mais complexas.

A introdução da tecnologia de impressão com prensas movidas a carvão, por exemplo, transformou a mídia na ferramenta básica de comunicação para gerenciar a Primeira Revolução Industrial. A prensa de cilindro a vapor e a posterior prensa rotativa e o linotipo aumentaram imensamente a velocidade da impressão e reduziram significativamente o custo³⁰¹. O material impresso, na forma de jornais, revistas e livros, proliferou na América e na Europa, estimulando a alfabetização em massa pela primeira vez na História. O advento do ensino público em ambos os continentes entre 1830 e 1890 criou uma força de trabalho com alguma instrução, capaz de organizar as operações complexas de uma economia sustentada com o uso de carvão, fábricas e ferrovias funcionando com máquinas a vapor.

³⁰¹ RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial...**, p. 56.

Na primeira década do século XX – continua a explicar Rifkin – a comunicação por via elétrica convergiu com o motor de combustão interna movido a gasolina, dando origem à Segunda Revolução Industrial. A eletrificação das fábricas inaugurou a era da produção de bens em massa, sendo o mais importante deles o automóvel. Henry Ford começou a fabricar seu Modelo T a gasolina, alterando a orientação espacial e temporal da sociedade. Praticamente da noite para o dia, milhões de pessoas começaram a vender seus cavalos e charretes para comprar automóveis. Para atender à demanda de combustível maior, a nascente indústria petroleira acelerou a exploração e a perfuração de poços, tornando os Estados Unidos, ao tempo, o principal produtor de petróleo do mundo.

Em duas décadas, rodovias pavimentadas se espalharam por vastos trechos da paisagem americana e famílias começaram a se mudar para novas comunidades suburbanas que alguns anos antes eram aldeias rurais isoladas. Milhares de quilômetros de linhas de telefonia foram instalados, e mais tarde o rádio e a televisão foram introduzidos, mudando a vida social e criando uma rede de comunicação para gerenciar e comercializar atividades realizadas a grandes distâncias da era da economia baseada no automóvel e no petróleo.

Hoje, estar-se-ia à beira de outra convergência da tecnologia da comunicação com fontes de energia, segundo Jeremy Rifkin. A conjunção da *Internet* com as energias renováveis estaria a originar a *Terceira Revolução Industrial*. Centenas de milhões de seres humanos irão gerar sua própria energia verde (em suas casas, escritórios e fábricas), compartilhando-a com os outros por meio de redes inteligentes de distribuição de eletricidade, à medida que as pessoas criam sua própria informação e a compartilham pela *Internet*³⁰².

A Terceira Revolução Industrial, afirma o autor estadunidense, terá um impacto tão significativo no século XXI quanto a Primeira Revolução Industrial teve no século XIX. Como todas as demais infraestruturas de energia e de comunicação na História, os vários pilares dessa Terceira Revolução devem ser estabelecidos simultaneamente, ou o paradigma não se sustentará (isso porque cada pilar só pode funcionar em relação aos outros). Os cinco pilares da

³⁰² Exemplifica Rifkin: “A indústria fonográfica não percebeu a força da distribuição até que milhões de jovens começaram a compartilhar música *online*, e as receitas corporativas despencaram em menos de uma década. A Enciclopédia Britânica não valorizou o poder da colaboração e distribuição que tornou a *Wikipedia* a principal fonte de referência do mundo. Nem os jornais levaram a sério o poder da distribuição da blogosfera; agora, muitas editoras fecharão ou irão transferir muitas de suas atividades para a rede. As implicações das pessoas que compartilham a energia distribuída, de uso comunitário, são ainda mais amplas”. In RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial...**, p. 57.

Terceira Revolução Industrial, de acordo com Rifkin, seriam: (i) a mudança para a energia renovável; (ii) a transformação do patrimônio imobiliário de cada continente em microgeradores de energia para coletar energias renováveis no local; (iii) o emprego de hidrogênio e outras tecnologias de armazenamento em todas as edificações e toda infraestrutura para armazenar energias intermitentes; (iv) o uso da tecnologia da *Internet* para transformar a rede elétrica de todo continente em uma rede de compartilhamento de energia que age como a própria *Internet* (quando milhões de edificações estão gerando uma pequena quantidade de energia no local, elas podem vender o excedente para a rede e compartilhar eletricidade com seus vizinhos continentais); e (v) efetuar a transição da frota de transporte para veículos movidos a células de combustíveis ou elétricos, que podem comprar e vender eletricidade em uma rede de eletricidade interativa, inteligente e continental³⁰³.

A União Europeia, confirmando a expectativa de Rifkin, estabeleceu como objetivo a este século tornar-se uma economia vibrante e sustentável (com baixa emissão de carbono), o que significa passar da Segunda Revolução Industrial – que funciona a par de energias de combustível fóssil – para a assim chamada Terceira Revolução Industrial – movida por energias renováveis. Embora seja uma tarefa considerável, é preciso lembrar que a transformação das economias europeia e estadunidense de combustíveis baseados em madeira para tecnologias que utilizavam vapor produzido com carvão levou mais de meio século, assim como a mudança da tecnologia nas ferrovias, das máquinas a vapor e carvão, para o automóvel, da eletricidade e do óleo. Essas tendências históricas evidenciam que, em um período de tempo comparável, poder-se-ia atingir uma era de energia a partir de recursos renováveis.

A grande consequência dessa transformação, segundo Jeremy Rifkin: o *Poder lateral* e o mercado dos *comuns* e *colaborativos*.

O paradigma capitalista, longamente aceito como o melhor mecanismo para promover uma organização eficiente da atividade econômica, estaria, no raciocínio daquele autor, sob cerco em duas frentes. Na primeira delas, uma nova geração de cursos

³⁰³ A necessidade de integrar e harmonizar esses pilares em todos os níveis e etapas de desenvolvimento tornou-se clara para a União Europeia, desde o outono de 2010. A jornalista Jennifer Rankin (*The Guardian, Político*, entre outros) teve acesso a um documento que vazou da Comissão Europeia, advertindo que a UE precisaria gastar 1 trilhão entre 2010 e 2020 para atualizar sua rede elétrica, a fim de comportar uma entrada de energia renovável. O documento observava que “ainda falta à Europa a infraestrutura para permitir que renováveis se desenvolvam e concorram em iguais condições com as fontes tradicionais”. Disponível em <http://www.politico.eu/article/eu-must-spend-e1-trillion-on-electricity-grid/>. Acesso: 14.5.2016.

interdisciplinares, que reuniu campos antes distintos – incluindo ciências da ecologia, química, biologia, engenharia, arquitetura, planejamento urbano e tecnologia da informação, por exemplo – está desafiando a teoria econômica padrão (vinculada às metáforas da física newtoniana) com uma nova teoria econômica baseada nas leis da termodinâmica³⁰⁴.

A teoria capitalista padrão seria praticamente muda sobre a relação indissolúvel entre a atividade econômica e as restrições ecológicas impostas pelas leis da energia. Nas teorias econômicas clássicas e neoclássicas, a dinâmica que rege a biosfera terrestre é, em regra, mera externalidade da atividade econômica – um fator pequeno, ajustável, com poucas consequências reais no funcionamento do sistema capitalista como um todo³⁰⁵.

Os economistas convencionais não reconheceriam, diz Rifkin, as leis da termodinâmica, como regedoras da atividade econômica. A primeira e a segunda lei da termodinâmica afirmam que “o conteúdo total de energia do universo é constante” e a “entropia total do sistema está aumentando continuamente”. A primeira, a lei da conservação, postula que a energia não pode nem ser criada nem destruída – que a quantidade de energia do universo tem permanecido a mesma desde o início dos tempos e será a mesma até o fim. De acordo com a segunda lei, a energia sempre flui do quente para o frio, do concentrado para o disperso, do organizado para o desorganizado: embora nenhuma energia seja perdida, a energia dissipada não é mais capaz de executar um trabalho útil. Os físicos se referem a essa energia não mais utilizável como “entropia”³⁰⁶.

Toda a atividade econômica vem de aproveitar a energia disponível na natureza e transformá-la em bens e serviços. A energia é usada em cada etapa do processo de produção, armazenamento e distribuição para converter os recursos da Natureza. A entropia acumulada desde a Segunda Revolução Industrial, nomeadamente por conta da falta de entendimento de grande parte dos economistas sobre os fundamentos a relacionar economia e termodinâmica, cobra a sua fatura (nos imensos desastres ecológicos e enormes desperdícios de recursos, a gerar desastres sociais, como a fome).

³⁰⁴ RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**. 1ª ed. São Paulo: M books, 2015, p. 23.

³⁰⁵ *Idem*, p. 23.

³⁰⁶ RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial...**, p. 215-218.

Na segunda frente que comprime o capitalismo atual, uma nova plataforma tecnológica leva ao desfecho uma das principais contradições da lógica capitalista. A combinação da *Internet* das comunicações com a *Internet* da energia digitalizada e renovável, somadas a uma *Internet* dos transportes e da logística automatizada numa coesa infraestrutura – em suma, a “Internet das Coisas” – está desencadeando uma Terceira Revolução Industrial, que estimula a produtividade a um ponto em que o custo marginal de produzir muitos bens e serviços tem se aproximado de zero, tornando-os praticamente gratuitos³⁰⁷.

O resultado é a queda dos lucros corporativos, o eclipse dos direitos de propriedade tradicionais e sua mutação para outra espécie de direitos e, essencialmente, uma conversão da ética e da estética econômicas, baseadas na escassez, para um novo tipo, que pode contar com a abundância (em diversas áreas, como a dos emergentes bens comuns colaborativos).

A “Internet das Coisas” está a conectar todas as coisas com todo o mundo, numa rede global integrada³⁰⁸. Pessoas, máquinas, recursos naturais, linhas de produção, hábitos de consumo, fluxos de reciclagem e praticamente qualquer outro aspeto da vida econômica e social estará, em poucos anos, conectado via sensores e softwares às plataformas da “Internet das Coisas”, alimentando continuamente cada nó (*hub*) do sistema – empresas, lares, veículos etc. – com *Big Data* (megadados), minuto a minuto, em tempo real. Os *Big Data*, por sua vez, serão processados por programas avançados de análise, transformando em algoritmos preditivos e utilizados em sistemas automatizados para melhorar a eficiência da termodinâmica, aumentando substancialmente a produtividade e reduzindo dramaticamente o custo marginal da produção e da distribuição de uma ampla gama de bens e serviços a quase zero ao longo de toda a cadeia econômica.

O avanço da “Internet das Coisas” está ligado ao avanço dos bens comuns colaborativos. O pensamento de um mercado capitalista e de governos que gerenciam as crises de mercados capitalistas cede espaço, diariamente, a uma maneira de organizar a vida econômica que ressurgiu (sendo anterior aos mercados e aos governos representativos): o autogerenciamento de bens comuns.

³⁰⁷ RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**..., pp. 25-28.

³⁰⁸ No âmbito da União Europeia, o *Internet of Things European Research Cluster* (IERC) fora o organismo criado pela Comissão Europeia para facilitar a transição para a nova era de “computação ubíqua”, mapeando as diversas potencialidades da “Internet das Coisas”. Disponível em <http://www.internet-of-things-research.eu/>. Acesso: 14.5.2016.

Os bens comuns contemporâneos engajam, literalmente, milhões de organizações, entre instituições de caridade, instituições religiosas, grupos culturais e artísticos, fundações educacionais, clubes de esportes amadores, cooperativas de produtores e consumidores, uniões de crédito e de serviços, organizações de assistência à saúde, grupos de advocacia, associações de condomínios e uma lista infindável de outras entidades (formais e informais) que geram e fazem circular o capital social.

Os tradicionais bens comuns ainda são encontrados em diversas comunidades, como as comunidades rurais locais que reúnem seus recursos – água, terra, florestas etc. – e concordam em utilizá-los coletivamente. Decisões relativas a expropriação, cultivo, distribuição e reciclagem de recursos são tomadas, punições pela violação de normas e de protocolos estão inclusas nos códigos de governança, tornando aqueles bens comuns um empreendimento econômico autoadministrado.

Esse arquétipo de economia agrícola de subsistência que gerencia bens comuns é retratado desde o Feudalismo (durante a Idade Média europeia). A partir da urbanização – desde os grandes movimentos de “cercamentos legais” na Europa dos séculos XVII e XVIII – aquele espírito comunal camponês se diversificou a associações de trabalhadores e de serviços urbanos: sociedades beneficentes, escolas, hospitais, sindicatos, cooperativas, instituições culturais etc., que compuseram o quadro de uma “sociedade civil” no século XIX³⁰⁹.

No século XX, essa mobilização de capital social fora institucionalizada com impulso de governos, notavelmente a partir de isenções tributárias, a ponto de denominar-se *setor sem fins lucrativos* o conjunto de entidades que recebiam apoio do Estado para melhorar o bem-estar de seus concidadãos (tornaram-se bens comuns sociais).

O que torna, neste século XXI, os bens comuns mais relevantes que em qualquer outra época, é que, nestas décadas, ergue-se uma plataforma tecnológica global, cujas características otimizam potencialmente os valores essenciais e os princípios operacionais que revigoram aquela prática milenar de serviços que não visam ao lucro, motivados na confiança entre cidadãos mais que no interesse próprio. Daí o comentário de Jeremy Rifkin de que a

³⁰⁹ RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**..., pp. 31-33.

“Internet das Coisas” seria alma gêmea de um modelo emergente de bens comuns colaborativos. É que a lógica operacional da “Internet das Coisas” é otimizar a produção lateral entre pares, o acesso universal e a inclusão, as mesmas sensibilidades fundamentais para nutrir o capital social das entidades que criam bens comuns.

O propósito da nova plataforma tecnológica, assim, seria estimular uma cultura de compartilhamento – o que preconizam os bens comuns. A “Internet das Coisas” permite que bilhões de pessoas se engajem em redes e criem as muitas oportunidades e práticas econômicas que constituem a vida na sociedade de bens comuns colaborativos³¹⁰. Cada pessoa é transformada em “prosumidor” – produtor e consumidor, ao mesmo tempo – e cada atividade é uma colaboração: sem a “Internet das Coisas”, a ideia de bens comuns colaborativos não seria factível.

Os bens comuns colaborativos já causam impacto profundo na vida econômica contemporânea. Mercados, aos poucos, cedem lugar a redes, a posse se torna menos importante que o acesso, a busca pelo interesse próprio é moderada pela pressão de interesses colaborativos e o habitual sonho pelo enriquecimento (financeiro) é, gradativamente, suplantado pelo sonho de qualidade de vida sustentável (enriquecimento sob diversos aspetos).

Uma geração de jovens cada vez mais “colaborativistas” não se influencia tanto pelas doutrinas socialistas e capitalistas, isoladamente, senão por um híbrido de qualidades de ambas as literaturas: do empreendimento, da geração de riquezas e da criatividade capitalistas mesclados à preocupação social e à compreensão do coletivo mais típicas das literaturas socialistas. Essa geração pode reduzir ou eliminar a centralidade das ideias de “livre mercado” ou de “Estado burocrático”, através de noções misturadas com e entre essas³¹¹.

Com efeito, a democratização das comunicações, da energia, do acesso aos recursos naturais, dos transportes, da Política etc. permite que bilhões de indivíduos sejam empoderados (individualmente), mas este poder só é alcançável pela sua participação em redes suportadas por capital social. De sorte que à juventude deste século, ser “empreendedor social” não traduz

³¹⁰ A respeito, ver, entre outros, SHIRKY, Clay. **A cultura da participação. Criatividade e generosidade no mundo conectado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 e JOHNSON, Steven. **A cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de comunicar e criar**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

³¹¹ RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**..., pp. 33-34.

mais qualquer paradoxo. Os “prosumidores” não apenas produzem e compartilham suas próprias informações, entretenimento, energia renovável, impressões em 3D³¹² e frequentam cursos *online* gratuitos, mas também compartilham casas, carros, roupas e trocam serviços em redes sociais e aplicativos, cooperativas, clubes de serviços, locadoras; para não dizer do financiamento coletivo de projetos (*crowdfunding*) e até moedas sociais alternativas na *Internet*.

De maneira que o “valor de troca” do mercado está a ser substituído, com o tempo, pelo “valor de compartilhamento”³¹³. O impacto dessa substituição ainda precisa ser melhor avaliado por economistas, líderes empresariais e autoridades públicas, visto que, à medida de um custo marginal praticamente zero, os bens e serviços diminuem seus preço, depois os lucros diminuem e, via de consequência, o Produto Interno Bruto (PIB) de cada país também recua. A reciclagem, a redistribuição e o compartilhamento de bens e de serviços, por estender o ciclo de vida útil das mercadorias e fazer com que os consumidores prefiram o acesso que a posse, também reduz o PIB, em última instância. A automação, a robótica e a “Inteligência Artificial” substituem dezenas de milhões de trabalhadores, diminuindo, temporariamente, o poder de compra de consumidores, o que, também, diminui o PIB. Enfim, as crises atuais do capitalismo podem ser analisadas – para além das abordagens tradicionais, de crises cíclicas ou de fatores críticos conjugados em determinadas situações – como vestígios de uma transformação paradigmática. A persistir o declínio do PIB global, nas próximas décadas, pode-se imaginar, validamente, que estaria em curso uma transição na forma de medir o valor econômico: julgar melhor o que seria o sucesso econômico é essencial nesse debate³¹⁴.

Em síntese, o efeito político desses acontecimentos de potencial ‘revolucionário’ (num sentido amplo), na linha debatida por Jeremy Rifkin, seria a geração de um *Poder lateral*. Um Poder que não compartilha as mesmas lógicas de verticalização – Poder “top-down” – do Estado saído dos clássicos da Filosofia Política. Essa nova espécie de Poder, não seria apenas “bottom-up”, no sentido de fazer-se a partir da colcha de retalhos de opiniões e de atitudes politicamente relevantes oriundas das sociedades, mas, notavelmente, elaboraria uma Política “peer to peer”, uma conexão pessoa a pessoa, “parceiro a parceiro”, como nas redes sociais

³¹² É cada vez menor o preço das impressoras em três dimensões e sua utilidade fugiu, há muito, das linhas de montagem industriais, invadindo a vida cotidiana, como se nota no sítio da *start-up* portuguesa *beeverycreative* (<https://beeverycreative.com/>). As impressoras profissionais 3D saem ao consumidor final por menos de € 1.500. Acesso: 14.5.2016.

³¹³ RIFKIN, Jeremy. **Sociedade de custo marginal zero**..., pp. 35-38.

³¹⁴ Cf. LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. Lisboa: Edições 70, 2012.

digitais, uma lógica de Poder “side by side” (lado a lado), em que cada cidadão, cada empresa, cada instituição (do mundo inteiro) poderia emitir mensagens que seriam cifradas por quaisquer outros cidadãos, quaisquer outras empresas ou quaisquer outras instituições: cada um desses é um nódulo da rede de interatividade política.

Por certo, toda rede é arquitetada com determinadas lógicas subjacentes. Essa abordagem é que permitiu compreender, por exemplo, o Estado como um atuador das categorias de economia política, de sociologia política, de cronologia política, de geografia política e de direito político (no capítulo 2), deitando-as à vida prática e institucional. Essas seriam as lógicas de funcionamento do Estado. Quanto às redes de *Poder lateral*, descritas por Jeremy Rifkin, também seria possível indicar alguma racionalidade de seus esquemas gerais. Rifkin sinaliza a necessidade, cada dia mais premente, de transformação do mundo num lugar mais colaborativo (num senso social e ético-político) e melhor habitável (num senso ecológico), além da necessidade de reinventar a maneira de fazer negócios, suscitando um empreendedorismo social (num senso econômico), para que aqueles dois primeiros objetivos fossem alcançados.

Essas categorias suscitam reflexões importantes, porém será apropriado, num trabalho de Filosofia Política, mencionar que um dos sérios *acontecimentos simbólicos* deste século, quanto a essas lógicas colaborativas, seria o irromper de movimentos sociais de hiperescala, como ponderados no final do capítulo 2 (no contexto da geografia política). Essas energias disruptivas, com um estatuto de “presenças coletivas” nas redes sociais e nas praças e ruas das maiores cidades do planeta, esboçariam uma performance daquele Poder “peer to peer” ou “side by side” (ao jeito de um neoanarquismo³¹⁵).

A lógica de rede desses movimentos transnacionais poderia ser dita como uma nova espécie ético-política e, mesmo, jurídica: o princípio da “indignação global”. Uma norma assim ou, antes, um valor assim, provavelmente, tenha função relevante em qualquer sistema político, jurídico, econômico ou ético-moral do mundo nesta fase da Modernidade, porque conduz a noção de que as “instituições” foram (e são) criadas para *dignificar* a vida – e a vida humana, em primeiro plano.

³¹⁵ Para um estudo detalhado a respeito, GRAEBER, David. **Projeto Democracia. Uma ideia. Uma crise. Um movimento.** Lisboa: Editorial Presença, 2013.

A “indignação” é a potência que impõe limites ao desprezo sistemático pelas condições de vida no planeta (especialmente, como se disse, da própria vida humana). Os “movimentos sociais” da atualidade, nesse passo, elevaram a “indignação” ao patamar de valor ético essencial. Uma força a não permitir a desconstrução metódica de todas as instituições que os últimos duzentos e vinte anos das sociedades ocidentais idealizaram, seja no campo político, econômico ou jurídico. A “indignação”, portanto, seria um princípio que, por um lado, alerta para o descumprimento de outros princípios e regras fundamentais das ordens jurídicas e, por outro lado, convoca à ação, à mobilização contra esse descumprimento.

É nesse caminho que o adjetivo “global” ganha duplo significado. A “indignação” que constrói redes pelo mundo, denunciando em hiperescala o desrespeito à *democracia* e ao *constitucionalismo*, seria “global” na extensão. É dizer, repercute, de modo transversal, em diversos países/nações/Estados. A “indignação” que reúne o descontentamento de vários indivíduos e grupos sociais contra os inúmeros fatores que impedem a dignidade socioeconômica, jurídica e política de se materializar, seria “global” em sua profundidade. É dizer, repercute, num mesmo país/nação/Estado, em todos os seus sistemas sociais, ao mesmo tempo – portanto, afeta a globalidade das suas esferas de interesses.

A “indignação global”, nesta altura, funciona como um meta-código, uma narrativa com eficácia suficiente para contribuir na recodificação – ou na descodificação até – das lógicas (econômicas, políticas, sociais, jurídicas, científicas, militares, culturais, educacionais *etc.*) hegemônicas nos sistemas sociais do presente, quando deslizam para o arbítrio e para a desvalorização do *mundo da vida*. Como esses sistemas se globalizaram, o meta-código que procura combater a perversão de suas lógicas termina por ser global também.

Isto é, os milhões de cidadãos e de grupos sociais que se conectam a protestos transnacionais demonstram, neste século, pelo menos três coisas: i) existe – ou está prestes a existir – algo que se possa chamar de *cidadania cosmopolita* (cidadãos que, independente de fronteiras geográficas ou geopolíticas, preocupam-se com um destino comum, como se indicou no capítulo 2); ii) essa *cidadania cosmopolita*, a partir da “indignação”, mobiliza-se para tomar decisões com efeitos em toda a humanidade (articula, portanto, a gramática de uma “democracia global”); e enfim, iii) essa *cidadania cosmopolita* começara a compreender sua tarefa no controle e na redistribuição do Poder no mundo (na construção, portanto, de um “constitucionalismo global”).

Nessa conjuntura, ao fato de que haveria um Estado e um capitalismo financeiro “desterritorializados”, não se deve concluir que a *democracia*, o *constitucionalismo* e a Política, em geral, acabaram³¹⁶. Bem ao contrário. O Estado pode ser estimulado – através de inúmeros “movimentos” de *resistência* – a uma democracia *desterritorializada*, uma “soberania em rede”, uma cidadania transnacional, um pluralismo de Direitos globais e uma Política *omnicomprensiva*, em que todas as relações humano-humano e humano-biosfera sejam levadas em consideração, a par de uma ética de responsabilidade, solidariedade e cuidado³¹⁷.

Na expressão de John Holloway³¹⁸, esses “protestos globais” procuram ativar *fissuras* nos códigos e nos programas dos sistemas hegemônicos, mais do que propor, imediatamente, reformas ou alternativas políticas previamente estruturadas. A revista canadense *Adbusters* (sem fins lucrativos e de linha editorial anarquista), por exemplo, quando, em sua edição de julho de 2011, convocou os seus leitores a “ocupar” *Wall Street*, afirmou que se trataria de uma “ocupação pacífica” para protestar contra a *influência empresarial na democracia*, uma *crescente disparidade na riqueza* e a *ausência de repercussões legais por trás da crise financeira global*. Essa foi a centelha do “movimento” *Occupy Wall Street*: qualquer indivíduo ou grupo social minimamente preocupado com alguma dessas temáticas poderia se juntar à “ocupação”. E, de fato, desde membros do *Tea Party* (partido de extrema direita e conservador dos EUA) até anarquistas da *Direct Action Network* (DAN), passando por trabalhadores dos quadros da *Industrial Workers of the World* (IWW) compareceram e concordavam com aquelas discussões.

Neste sentido é que um “protesto” dessa magnitude seria uma *fissura* nos sistemas hegemônicos: os diversos indivíduos e grupos sociais participantes ordinariamente não estariam alinhados. Cada um tentaria, com mais ou menos êxito, arranhar as estruturas das narrativas dominantes dos sistemas econômico e político, por exemplo. Mas, naquele instante do “protesto”, podem se agregar em torno de pontos que, em síntese, podem ser entendidos como uma discordância essencial com o estado de coisas marcado pela oligarquização e pela

³¹⁶ Sobre o tema, ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.

³¹⁷ Cf. BOFF, Leonardo. *Ethos mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Record, 2009. BERNARDO, Fernanda. *A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir*. Revista Filosófica de Coimbra, n. 20, 2001, pp. 333-426.

³¹⁸ HOLLOWAY, John. *Fissurar o capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

plutocratização do Poder, em cada país, a destituir a força das ideias do *constitucionalismo* e da *democracia*.

Os movimentos “contra-hegêmonicos” e globais deste século demonstraram que inúmeros aprendizados morais, sociais, econômicos, epistemológicos, científicos, políticos *etc.*, estão a se consolidar e, não tarda, os contextos de crise demandarão às sociedades ocidentais que conservem o que construíram de melhor (num sentido humanista e emancipador), mas, especialmente, que possam se desfazer de suas notas absolutistas (e subalternizadoras) da existência e, enfim, consigam reconstruir suas democracias sob paradigmas que protejam toda a *comunidade de vida*³¹⁹ em vez de proteger algumas faces de determinado sistema econômico-financeiro.

A “indignação global” parece um vetor em construção nesse sentido. E o mais interessante é que procura abrigo nas teorias da *democracia* e do *constitucionalismo*, para se desenvolver.

Com a mesma força elucidativa, Moisés Naím³²⁰ indica que o século XXI assiste a três categorias de transformações revolucionárias – que definem uma nova época, segundo o autor.

De acordo com Naím, essas três revoluções profundas e simultâneas deixaram o Poder mais fácil de conseguir e mais difícil de manter. Há menos barreiras para atingir certa posição de Poder, mas o seu exercício é mais complicado. Aquilo que o autor denomina de *degradação* do Poder.

Insurgentes, novos partidos políticos com propostas alternativas, jovens empresas inovadoras, *hackers*, *crackers*, ativistas sociais, novas mídias, massas sem líderes ou organização aparente³²¹ que, “sem mais nem menos”, tomam praças e avenidas para protestar contra seu governo, contra outros governos ou contra personagens diversos, carismáticos que parecem ter “surgido do nada” e conseguem entusiasmar milhões de seguidores ou crentes são

³¹⁹ BOFF, Leonardo. **Ética e moral: a busca dos fundamentos**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012.

³²⁰ NAÍM, Moisés. **O fim do Poder**. São Paulo: LeYa, 2013, especialmente o capítulo quatro (pp. 82-113).

³²¹ Sobre este tema, em particular, do quanto as manifestações de hiperescala ou presenças coletivas se encontram nas ruas e nas redes sociais, sem uma liderança verticalizada, ver, entre outros, ROSS, Carne. **A revolução sem líder**. Lisboa: Bertrand Editora, 2012.

apenas alguns dos exemplos dos vários novos atores que abalam a velha ordem de Poder. Nem todos são respeitáveis ou dignos de elogio, segundo Naím³²², mas cada um deles está a contribuir para a degradação do Poder daqueles que, até agora, o detinham de maneira mais ou menos assegurada.

Moisés Naím os classifica como “micropoderes”: atores pequenos, desconhecidos ou até insignificantes, que encontraram modos de minar, encurralar ou frustrar as “megapotências”, as grandes organizações burocráticas que antes controlavam seus âmbitos de ação. A vantagem desses micropoderes residiria no fato de não terem de carregar o fardo do porte, da escala, do histórico, do portfólio de ativos e de recursos, da centralização ou das rígidas hierarquias que as megapotências desenvolveram e dedicaram tanto tempo a cultivar e gerenciar³²³.

A desvinculação entre Poder e tamanho, ou seja, a desconexão entre a capacidade de usar poder eficazmente e o controle de uma grande burocracia weberiana, está transformando o mundo, afirma Naím³²⁴. O autor indica a queda do muro de Berlim (novembro de 1989) como um dos marcos dessa transformação, devido à energia política liberada. Quase metade do mundo fora reaberta (em fronteiras, em mercados, em socialização e em politização). Na sequência, pouco mais de um ano depois (dezembro de 1990), Tim Berners-Lee – cientista da computação britânico da Organização Europeia de Pesquisa Nuclear – enviou de seu escritório na fronteira franco-suíça a primeira comunicação bem-sucedida entre um Protocolo de Transferência de Hipertexto (HTTP) e um servidor via *Internet*, criando assim a World Wide Web (WWW), a rede mundial de computadores. Os dois eventos somados podem indicar muito: o início da *Internet* e o fim das divisões fortes mantidas pela Guerra Fria.

No entanto, Moisés Naím aponta que seria ingênuo e equivocado precisar um único momento, uma ou duas causas como suficientes à revolução no comportamento do Poder. Isso implica, segundo o autor, prestar atenção às mudanças demográficas, aos padrões de vida, aos níveis de nutrição, de saúde, de educação, aos padrões migratórios, às estruturas das famílias, das comunidades e da Política, muito especialmente às mudanças na *maneira de pensar* (valores, expectativas, estilos de vida, de consumo, de religiosidade etc.).

³²² NAÍM, Moisés. **O fim do Poder**..., p. 82.

³²³ *Idem*, p. 32-34.

³²⁴ *Idem*, p. 83.

Por isso, o modelo proposto por Naím convoca ao exame de, pelo menos, três grupos de mudanças.

Primeiro, “a revolução do *Mais*, que se caracteriza pelo aumento e abundância em tudo: no número de países, no tamanho das populações, em padrões de vida, índices de alfabetização, melhoria na saúde e na quantidade de produtos, partidos políticos e religiões”³²⁵.

A segunda, “a revolução da *Mobilidade*: temos mais de tudo e, além disso, esse *mais* (gente, produtos, tecnologia, dinheiro) se movimenta com uma intensidade inédita e com um custo menor, chegando a todos os cantos do planeta, inclusive alguns que havia pouco eram inacessíveis.

Por fim, a “revolução da *Mentalidade*, que reflete as grandes mudanças nos modos de pensar, nas expectativas e nas aspirações, que vêm acompanhando essas transformações”.

A agregação desses conjuntos de mudanças poderia se mostrar útil a guiar um repensamento – que parece estar a meio caminho apenas – das categorias políticas que gravitavam em torno do conceito de Estado desde o século XVI, muito especialmente aquelas ligadas ao Direito Constitucional e à Ciência Política.

Por exemplo, as teorias clássicas sobre o Poder Constituinte, de Emmanuel Joseph Sieyès a Carl Schmitt, indicam-no como manifestação pontual: uma expressão de vontade sociopolítica (ou, depois, jurídica) que tem lugar durante uma revolução, uma guerra, uma transformação social drástica ou uma qualquer tomada de poder. De toda forma, o Poder Constituinte seria uma força *excepcional* – e não *normal* – das sociedades.

Essa compreensão, de alguma maneira, pressupunha três instantes distintos, para que um Poder Constituinte viesse à tona. Um momento de abalo da ordem estabelecida e, na sequência, a queda (simbólica e material) dessa ordem; depois, um instante de “vácuo de poder”, temporário, em que indivíduos ou grupos sociais – opositores/revolucionários/inimigos – disputassem a autoridade de compor uma nova ordem; e, finalmente, um instante de

³²⁵ NAÍM, Moisés. **O fim do Poder**...pp. 29 e 86-92.

construção de uma nova ordem, quando a potência constituinte arranjará outra institucionalidade, outros poderes constituídos.

Nesse diapasão, as teorias clássicas, de um modo ou de outro, presumiam a “vacância de uma sede de Poder” – e o Estado, inegavelmente, era a sede de Poder imaginada por aquelas teorias. Noutras palavras, haveria um episódio, simbólico ou fático, que passaria à História como marcante da “tomada de Poder” por parte daqueles que convocariam o Poder Constituinte.

Toda essa elaboração sobre o fenômeno constituinte, no entanto, desenvolveu-se a partir da Modernidade: isso significa que suas premissas e suas problematizações gravitam em torno do “Estado-Nação”, da distinção entre *sociedade civil* e *sociedade política*, da “territorialidade do governo”, da “democracia nacional”, da “soberania nacional ou estatal ou do povo” e de outras figuras ético-políticas que, sem a menor dúvida, entre fins do século XVII e meados do século XX, dominaram as ciências humanas (a Sociologia, o Direito, a Ciência e a Filosofia Políticas, em particular) e as práticas modernas de Poder.

Contudo, desde o último quartel do século XX até estas primeiras décadas do século XXI, a cena sociopolítica e econômica se transformara e deslocara o sentido daquelas expressões (“Estado”, “soberania”, “território”, “povo”, “governo” *etc.*) na mesma velocidade dos fluxos mais recentes do processo globalizatório³²⁶.

Às sociedades capitalistas hipercomplexas da atualidade, a noção de Poder Constituinte fruto de uma “revolução”, por exemplo, é estranha. Determinados consensos “globais” – feito o *neoliberalismo*, no sistema econômico dos países ocidentais e de vários países orientais³²⁷ – desprezam a hipótese de uma “revolução” (ainda mais, daquela “revolução construída pela classe trabalhadora” prevista nas narrativas socialistas e comunistas). Ainda

³²⁶ Peter Slöterdijk relembra que “globalização” não representa, de forma alguma, qualquer novidade. Muito ao contrário. A paleoantropologia comprova que, há milênios, a humanidade se desloca em busca de melhores condições de existência e, no encontro com outros humanos (ou comunidades humanas), nasceu algo como uma “paleopolítica”. As “grandes navegações” dos séculos XV e XVI também foram movimentos globalizatórios, frutos de uma “megapolítica”, no dizer de Slöterdijk, um desejo de expansão do mundo conhecido e dominável. Neste último século, a mais recente “globalização” seria impulsionada por uma “hiperpolítica”, uma política baseada no movimento acelerado, no efêmero, uma “cinética política”. Cf. SLÖTERDIJK, Peter. **No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica**. Lisboa: Edições Séclo XXI, 1996.

³²⁷ China, Hong Kong, Singapura, Japão e Coreia do Sul, cada qual a seu modo, são grandes representantes do neoliberalismo no mundo oriental.

que, num certo sentido, existam profundas mudanças sociais, econômicas e políticas, conflitos armados entre governistas e oposicionistas, até breves instantes de “vacância de Poder” – como se assistiu na Ucrânia (entre 2013 e 2014) – esses acontecimentos terminam por não redundar, necessariamente, numa transformação constitucional, num novo texto de Constituição ou numa nova institucionalidade.

Os últimos quarenta anos, para a Europa e para a América do Norte, ou os últimos vinte e cinco anos, para a América Central e do Sul, consolidaram algumas visões ideológicas que indicam o futuro como grande extensão – ou como versão melhorada – do presente. Não existe um horizonte alternativo à “democracia representativa liberal” e ao capitalismo financeiro, de acordo com as narrativas hegemônicas nos sistemas sociais da Modernidade tardia³²⁸. Num cenário desses, a Teoria do Poder Constituinte (para além, como se disse, de toda a Teoria do Estado e da Ciência Política) necessita (m) de uma sensível revisão conceitual. Aliás, mesmo que não existissem todos os “movimentos sociais” globais debatidos no capítulo 2 e neste – que não compartilham essa visão de futuro como grande repetição do presente (ou um presente apenas melhorado) – os parâmetros do constitucionalismo clássico já exigiriam uma revisão. Mas como aqueles protestos hiperescalares estão, cada vez mais, na ordem do dia, nos países ocidentais, é preciso transformar, profundamente, o constitucionalismo.

3.1 SOBERANIA

É tido como indubitado hoje, na teoria e na prática, assistir-se a uma releitura da “soberania estatal” ou, mesmo, a uma “crise da soberania” – uma fórmula teórica que criara o Estado Moderno e revelou alguma estabilidade por mais de duzentos anos. Neste século, por, pelo menos, quatro frentes, essa referência da Teoria do Poder Constituinte parece em declínio.

A primeira frente diz respeito a um *défice de democracia* (a participação, elemento fundante e garantidor do Estado constitucional [do Estado democrático de Direito] se tornara coreográfica, mero instante legitimador das eleições). A segunda diz respeito a um *défice de autonomia* (o capitalismo industrializou os momentos que, idealmente, tenderiam à construção do *bem comum* [ou do *interesse público*]). A terceira diz respeito a um *défice organizativo* das funções do Estado (a hipercomplexidade social e econômica não permite ações eficazes para

³²⁸ Ver, nesse sentido, NUNES, António José Avelãs. **A crise do capitalismo: capitalismo, neoliberalismo, globalização**. Lisboa: Página a Página, 2012.

debelar todos os problemas e, num movimento cíclico, o Estado escolhe somente alguns problemas em que pode atuar, perdendo legitimidade). A quarta, por fim, diz respeito a inúmeros *conflitos de identidade* (via de regra, quando há uma pluralidade de nações num mesmo Estado têm lugar disputas pela independência de certas zonas em que uma nação ou outra se concentrem mais).

Diversos estudos³²⁹, nesta década, revelam que a soberania poderá adotar uma espécie de *funcionamento em rede* ou, no limite, despontar uma espécie de *trans-soberania*. Ambos os parâmetros já se podem constatar na práxis de vários Estados, nomeadamente os europeus.

O “funcionamento em rede” deriva de duas analogias contextualmente muito diferentes. A primeira, em arremedo às teorias clássicas, dá-se com a Natureza: na interpretação de que as redes seriam a dinamização majoritária de elementos naturais³³⁰. O ar, o mar, a terra e todo o ambiente sempre foram mídias que trocavam informações entre si³³¹, buscando um equilíbrio de pacotes energéticos. E cada organismo vivo ou cada material presente na Natureza, na condição de antenas comunicativas ou plataformas de – e para – a comunicação, teriam um valor estratégico para o equilíbrio do(s) sistema(s).

Nessa comparação, o princípio da soberania, organizador do Poder no Estado (Moderno), serviria de conector entre elementos que, por si, estavam aptos à comunicação, embora nem sempre de maneira eficiente ou equilibrada. A soberania haveria de induzir esse equilíbrio. No âmbito do Estado, três setores (como que três ecossistemas gigantes) se destacariam. O setor *público* (essencialmente, as instituições governamentais), o *privado* (as matrizes comunicativas de interesses privados fortes e fracos)³³² e o setor *plural* (as matrizes comunicativas de interesses coletivos, difusos e comuns)^{331 333}.

³²⁹ Cf., entre autores portugueses, POIARES MADURO, Miguel. **A Constituição Plural. Constitucionalismo e União Europeia**. Cascais: Principia, 2006 e QUEIROZ, Cristina. **Direito Constitucional Internacional**. Coimbra: Coimbra Editora, 2011 ou, ainda, **Poder constituinte, democracia e direitos fundamentais** – uma via constitucional para a Europa? Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

³³⁰ Segundo o paradigma vigente nas ciências naturais.

³³¹ Ver MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. **De máquinas e seres vivos: autopoiese – a organização do vivo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

³³² Queira atentar para a distinção da p. 85, uma vez mais.

³³³ Essa divisão entre setores público, privado e plural é tributária da classificação de Henry Mintzberg. Cf. MINTZBERG, Henry. **Renovação radical. Uma estratégia para restaurar o equilíbrio e salvar a humanidade e o planeta**. São Paulo: Bookman, 2015, *passim*.

Os governos são bons em infraestruturas (o setor público, assim, poderia se ater, primordialmente, a essas tarefas, atentando-se que muitas inovações tecnológicas advêm do trabalho para criar e aperfeiçoar infraestruturas). As empresas são boas em invenções e em produções (o setor privado, assim, seria alavanca central de inovações sociais e tecnológicas [especialmente aquelas de menor risco e menor necessidade de aporte financeiro de longo prazo]). As pessoas comuns, as instituições filantrópicas, as Organizações Não-Governamentais [ONGs] e todas as entidades do “terceiro setor” são boas em compartilhamento de ações, são ágeis para descomplicar aquilo que seria difícil com a intervenção da “propriedade privada” envolvida (o setor plural, assim, seria o mecanismo de produção, de sofisticação e, mesmo, de proteção – juntamente com o setor público – de interesses mais amplos, atrelados à “qualidade de vida”, ao bem-estar coletivo, não diretamente relacionados à lucratividade financeira, senão a uma lucratividade social e ético-política).

A assim chamada “lentidão” do Estado – a dramática velocidade de um Estado analógico mergulhado numa ambiência digital – poderia ser contornada nesses termos. Entendendo-se a soberania como um princípio organizativo de *intermediação entre potências* já estabelecidas e com forças equivalentes (isso requer, outrossim, um novo olhar quanto ao princípio da supremacia do Interesse Público sobre o particular³³⁴). Os governos seriam mais ‘velozes’ se fizessem parcerias com os outros dois setores, privado e plural. Os governos não precisariam, ademais, monopolizar todos os debates políticos: uma de suas parcerias com o setor plural diz respeito ao fomento de debates naquela esfera de comunicações. De sorte que o Estado, nessa tríade, teria o papel de articulador, de (macro)conector, não sendo expectável que resolva todos os problemas (crescentemente mais complexos) das sociedades – existem outras energias políticas com capacidade instalada para tanto.

A segunda comparação dessa lógica de “funcionamento em rede” é mais Pós-Moderna, deixa a Natureza de lado e se conecta à *Internet*³³⁵.

³³⁴ Existem teses desconstrutivas da “supremacia do Interesse Público” por considerar essa noção obsoleta no panorama deste século XXI. Ver, entre autores brasileiros, SCHIER, Paulo Ricardo. **Ensaio sobre a supremacia do interesse público sobre o privado e o regime jurídico dos direitos fundamentais**. *Revista de Direito Administrativo Econômico*, n. 26, Salvador (BA): maio/junho/julho de 2011; ÁVILA, Humberto. **Repensando o “Princípio da Supremacia do Interesse Público sobre o Particular”**. *Revista Diálogo Jurídico*, ano 1, vol. 1, n. 7, Salvador (BA): outubro de 2001; e BINENBOJM, Gustavo. **Uma Teoria do Direito Administrativo: direitos fundamentais, democracia e constitucionalização**. 3ª ed. Rio de Janeiro: RENOVAR, 2014.

³³⁵ Q.v. CARDON, Dominique. **Democracia Internet – promessas e limites**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 e CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 1. 14ª reimp. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

O Estado é visto como um dantesco processador de dados (*Big Data State*), um dispositivo, uma máquina – tal e qual o ‘computador’ – que funciona a par de sua capacidade de variados tipos de tratamento de informações. O volume de dados, neste século, revela-se assombroso, porque, pela primeira vez na História, cada Estado, necessária e instantaneamente, processa comunicações vindas de todos os outros Estados ao mesmo tempo³³⁶. Esse Leviatã globalizado e digitalizado³³⁷ tem por sistema operacional – tal como o “Windows” ou o “Linux” para um ‘computador’ – a *soberania*.

A definição de sistema operacional, na ciência informática, o revela como um programa ou um conjunto de programas cuja função é gerenciar os recursos do sistema geral de dados (definir qual programa recebe atenção do processador, gerenciar memória, criar um sistema de arquivos *etc*), fornecendo uma interface entre o ‘computador’ e o ‘usuário’³³⁸. Não estará muito distante, guardadas as devidas proporções, da sugestão lançada no capítulo 2, para delinear a essência do Estado.

A soberania enquanto sistema operacional da máquina estatal o permitirá, assim, gerenciar os recursos de *hardware* (economia política) e de *software* (sociologia política) do sistema, gerenciar a memória e a velocidade de processamento (cronologia política), além de gerenciar o espaço (geografia política) e o código-fonte (direito político) de cada aplicativo.

Desde o início da Modernidade, o Estado, a partir da formulação do poder soberano, começou a ter o papel da iniciativa, como se fosse o programador de todas as lógicas dos sistemas de dados. No entanto, talvez seja o momento de refletir acerca da autonomia de cada um daqueles sistemas (como diria Luhmann, com relação à ciência, à educação, à religião, à economia, ao direito, à arte *etc.*, cada qual com sua racionalidade peculiar), permitindo-se que o Estado exerça, de modo mais objetivo, a mediação, a arbitragem, a proporcionalidade, em

³³⁶ Ulrich Beck afirma que todas as democracias, hoje, necessitam estar em concerto: devem se preocupar umas com as outras. Aquilo que ocorrerá nas eleições dos EUA, por exemplo, repercutirá a todas as democracias do planeta. Registra-se, até mesmo, um nível de intervenção de uma democracia na outra, na medida de seus interesses em manter alguma estabilidade interna. Aqui, esse conceito de “transdemocracismo”, como apelida Beck, fora adaptado, referindo-se aos Estados, não, exatamente, às democracias. In BECK, Ulrich. **A Europa Alemã – de Maquiavel a Merckel: estratégias de poder na crise do euro**. Lisboa: Edições 70, 2013, *passim*.

³³⁷ A expressão é emprestada. Ver BARRA, Marcello Cavalcanti. **O Leviatã eletrônico: a trama política que colocou o Estado na Internet**. São Paulo: EDUSC, 2009.

³³⁸ Para mais: TANENBAUM, Andrew S. **Sistemas operacionais modernos**. 3ª ed. São Paulo: Prentice Hall Brasil, 2010.

síntese, o processamento dos dados (no sentido de recepcioná-los e posicioná-los em situações que melhorem sua eficácia). Num exemplo superficial: não se espera que o Estado componha as peças de arte para toda a sociedade, mas será razoavelmente adequado que o Estado possa incentivar a arte, desde a educação nas escolas públicas até o financiamento – limitado, estratégico e, na medida do possível, transparente (fiscalizável) – de projetos artísticos.

Essa versão de um Estado-processador de dados, funcionalizado a partir do princípio da soberania, pode recolocar o problema das paralisias (momentâneas ou estruturais) sofridas por determinados Estados. Haveria uma pane técnica no sistema – no sistema operacional em específico – se os interesses privados fortes, ou quaisquer outros fatores, conseguem inundar a programação do Estado. Haveria como que um vírus injetado no sistema. Os jogos de luzes e de sombras dos financiamentos eleitorais e das corrupções no relacionamento entre Estado e interesses privados (notadamente os fortes) repercutem como *bugs* na lógica da soberania, enquanto sistema operacional. Não haveria uma iniciativa propriamente “pública”, voltada ao “comum” (aquilo que interessa a todos os aplicativos e a todos os usuários do sistema), mas sim uma irritação constante a reprisar um mesmo pacote de dados (uma espécie de *loop infinito*) que somente interessam a um ou a alguns poucos aplicativos ou usuários.

É por isso que, a depender do estrago causado pelo vírus, recomenda-se, às vezes, o *reboot* – reinicializar, no anglicismo – o sistema³³⁹ (haverá contexto para essa discussão abaixo, no item 4, a respeito da possibilidade de revisão do conceito de “povo” das teorias dos séculos anteriores e, via de consequência, a noção de Poder Constituinte hoje, capaz de *reboots* no sistema).

Para arrematar essa metáfora da soberania como sistema operacional de um Estado-processador de dados, cumpre registrar umas derradeiras coisas. Primeiro, que a força explicativa dessa metáfora, como qualquer estilização de linguagem, é limitada. Não adianta

³³⁹ A possibilidade de os cidadãos (os usuários, nessa metáfora de redes digitais) poderem atuar com o mínimo possível das funcionalidades do sistema operacional corrompido estará sempre latente. O Poder Constituinte ou, menos que isso, a intervenção de uma cidadania ativa, para atuar quando o Estado não cumpre sua parte, é uma faculdade inscrita em todas as teorias filosóficas, como estudado no capítulo 2. Em 2013, discursando a propósito do drama do *aquecimento global*, Kofi Annan, ex-Secretário-Geral da ONU, advertia que as pessoas deveriam se mobilizar em nome de certas ideias e certas práticas, não esperando somente as iniciativas dos governos. Cf. MINTZBERG, Henry. **Renovação radical. Uma estratégia para restaurar o equilíbrio e salvar a humanidade e o planeta**. São Paulo: Bookman, 2015, p. 87.

fazer do Estado um “personagem literário” que se possa ilustrar através de uma narrativa semelhante a um conto.

O atrativo dessa metáfora das redes informáticas, todavia, tem a ver com aquilo que Massimo di Felice³⁴⁰ alerta como uma mudança da *lógica comunicativa do mundo*, como um todo. É, provavelmente, o mesmo atrativo exercido pelas teorias dos sistemas (nomeadamente a de Luhmann). Se antes, o sujeito moderno concebera a comunicação numa lógica *frontal* (alguém diante de algo, como no teatro, sujeito a observar objeto, *Alter* frente a *Ego*, Natureza como paisagem) e *opositiva* (humano vs Natureza), agora, o embrionário sujeito pós-moderno percebe a emergência de uma *lógica prospectiva, reticular e conectiva*.

Nas palavras de Di Felice, “o social reticular é expressão de uma cultura ecossistêmica nos contextos digitais dos processos comunicativos e que caracteriza as formas de uma inteligência relacional, sem centro e distribuída em todos os lugares. A ação e o conhecimento do sujeito se tornam assim *relacionados* e não mais *autocentrados*, resultado de uma qualidade conectiva que manifesta a passagem da *comunicação com o ambiente* à *comunicação no ambiente*”³⁴¹.

Um Estado e, especificamente, um princípio de soberania que possa(m) se adaptar a essa mudança, em que a dimensão social não teria as mesmas características de um “eu transcendente” ou, como dito, de um “personagem literário”, mas sim as características de uma territorialidade conectiva – um lugar no espaço-tempo tecido por comunicações de várias fontes diferentes (inclusive não-humanas³⁴²) – é que deverá ser construído. Essa passagem é extremamente difícil. As noções de Estado e de seus atributos, mormente a soberania, foram elaboradas num período histórico em que a racionalidade era percebida como domínio do humano sobre todo o seu redor (natural e social). Na atualidade, dever-se-á reconstruir essas premissas, em vista das conexões desveladas entre ecologia e mídias, que proclamam a integração do humano numa rede – muito mais ampla que aquela construída pelo próprio homem – de comunicações. A racionalidade humana seria uma, entre várias. A comunicação

³⁴⁰ DI FELICE, Massimo. LEMOS, Ronaldo. **A vida em rede**. 1ª ed. Campinas (SP): Papirus 7 Mares, 2014.

³⁴¹ DI FELICE, Massimo. **Redes digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social**. *Revista USP*, n. 92, São Paulo: dezembro/fevereiro 2011-2012, p. 18.

³⁴² Cf. LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza**. São Paulo: EDUSC, 2004.

se tornou, mesmo, a condição habitativa³⁴³ do espaço contemporâneo: a interatividade e a capacidade de tratamento de informações é a lógica que conecta o sujeito à territorialidade deste mundo do século XXI (que já é mais virtual que físico).

Pois bem. No início deste tópico, anunciava-se uma compreensão da soberania homóloga ao funcionamento de redes (naturais ou digitais) e uma abordagem de *trans-soberania*. Ainda que muito telegraficamente, é indispensável sugerir algo a propósito desta última perspectiva.

A ideia de *trans-soberania* surge da perplexidade de um ambiente político em que os problemas anteriormente solucionáveis pelo Estado (por cada Estado) ultrapassam, agora, as suas fronteiras e suscitam um concerto de Estados³⁴⁴ para que seja viável a equalização das mesmas questões em dimensões distintas, contudo.

Os temas que, desde logo, vêm à mente, nessa problematização seriam o “terrorismo”, os “riscos ecológicos”, os “riscos à saúde, alimentares e sanitários”, os “riscos econômico-financeiros”, os “riscos do mercado de trabalho” e a tragédia da imigração por vulnerabilidade³⁴⁵. Percebe-se, sem embargo, que a *trans-soberania* haveria de se colocar como lógica de organização do Poder em “sociedades do risco”: Ulrich Beck chega a dizer que “estar em risco é a característica mais importante da humanidade no início do século XXI”.

Esse ‘estar em risco’ significa viver num contexto marcado pela desconfiança, devido à eclosão de desastres – de várias ordens – cujos impactos não podem ser calculados na sua totalidade³⁴⁶. As agendas políticas contemporâneas girariam em torno de confrontar essas probabilidades de perigo, obrigadas a elaborar discursos que possam dar conta desses futuros incertos.

³⁴³ DI FELICE, Massimo. **Redes digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social**. *Revista USP*, n. 92, São Paulo: dezembro/fevereiro 2011-2012, p. 9-19.

³⁴⁴ Entre os primeiros sociólogos a intuir essa nova realidade estão Ulrich Beck e Zygmunt Bauman. Cf., entre diversas obras, BECK, Ulrich. **Sociedade do risco: rumo a uma outra Modernidade**. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010 e BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

³⁴⁵ Com o qualificativo “por vulnerabilidade” se acautela a hipótese – que não é, de modo algum, trágica – de uma imigração desejada, de um movimento de indivíduos que, efetivamente, querem estar noutros lugares do mundo e não no seu país natal.

³⁴⁶ Para mais, INNERARITY, Daniel. SOLANA, Javier. **Humanidade ameaçada – a gestão dos riscos globais**. Porto: Teodolito, 2013.

Uma tal atmosfera, na margem do estado de exceção schmittiano³⁴⁷ (desta feita, estado de exceção *permanente*, como ressalta Agamben³⁴⁸), de duas, uma: (i) ou torna impraticável a “situação de normalidade” que as normas exigem para serem plenamente válidas e eficazes, (ii) ou precisa rearticular, a todo instante, a narrativa da “situação de normalidade”³⁴⁹, sob elementos circunstanciais sempre novos, a fim de garantir um mínimo ético de aplicação das normas, um álbi de segurança jurídica (somente configurada discursivamente, com insistente recurso às telas e aos filtros midiáticos)³⁵⁰.

Nessa ambiência, praticamente todas as bases do Estado – como fórmula civilizatória da Modernidade – restam minadas. A propósito, minadas *por dentro e por fora*.

Na esfera interna, de que adianta um princípio de soberania, quando os indivíduos não confiam uns nos outros (dada a extrema violência, como dado sociológico incontornável, especialmente no Sul Global³⁵¹)? Não há possibilidade de Política sem reconhecimentos mútuos, porque, como diz Hannah Arendt, sendo o Poder “a habilidade humana do agir de comum acordo”, “só existe enquanto o povo estiver unido”³⁵². As violências físicas e morais, enquanto riscos inerentes³⁵³, e insuperáveis até aqui, das sociedades neste século, afastam – ou

³⁴⁷ Q.v. SCHMITT, Carl. **O conceito do Político e Teoria do Partisan**. 1ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

³⁴⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de excepção**. Lisboa: Edições 70, 2010.

³⁴⁹ A “situação de normalidade” (entendida como situação não-excepcional) se afastou com tanta força do horizonte contemporâneo que, na maioria das ciências e dos contextos empíricos, tratar algo ou alguém como “normal” passou a deselegante, pouco complexo, quase nada científico e, mesmo, preconceituoso. Algumas teorias de ciências como a Psicologia, a Psiquiatria ou até a Física, avançam à evidência de que “normalidade” não existe, quer na ecologia mental quer na ecologia natural: seria uma ideia regulatória; um conceito talvez útil enquanto parâmetro, mas nunca experimentável.

³⁵⁰ Com a profundidade filosófica que homenageia esse tema intrincado, ver BAUDRILLARD, Jean. **Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem**. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

³⁵¹ Examinar, e.g., o Relatório Mundial sobre a prevenção da violência, publicado pela Organização Mundial de Saúde, órgão da ONU (Organização das Nações Unidas). Disponível em www.who.int/violence_injury_prevention/violence/status_report/2014/en/. Acesso: 16.5.2014. Logo nas primeiras páginas do trabalho se lê: “(...) além de ferimentos físicos, os efeitos da violência para a saúde incluem incapacitação, depressão, problemas de saúde física e reprodutiva, tabagismo, comportamento sexual de alto risco e consumo abusivo de álcool e drogas – comportamentos que associam experiências de violência a doenças cardíacas, acidentes vasculares, câncer, HIV/aids e uma série de outras doenças crônicas e infecciosas, assim como morte prematura. A violência exerce forte pressão sobre sistemas de saúde e de justiça criminal, e sobre os serviços de atendimento social. Além disso, corrói a estrutura econômica de comunidades, uma vez que a economia local é impactada por absenteísmo na força de trabalho, perda de produtividade e perda de capital humano, e enfrenta desincentivos para investimentos e desenvolvimento econômico”.

³⁵² ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 27.

³⁵³ Ulrich Beck afirma que a presença intermitente do risco traduz-se em mudanças nos contextos sociais, a provocar o declínio da influência e da tradição das instituições da Modernidade, como a religião e a ética; a erosão dos padrões tradicionais de família e de valores a ela associados; a insegurança laboral, motivada pela constante flutuação nos padrões de empregabilidade e a democratização das relações pessoais, acentuada pela ascensão do individualismo na esfera das relações humanas. Conferir BECK, Ulrich. **Sociedade do risco**...

dificultam muitíssimo – a chance de organização simbólica das comunidades. O estampido do revólver abre uma fenda no simbolismo, convertendo muitas energias políticas em ódio.

Na esfera externa, o princípio da soberania, mergulhado nos riscos e nos conflitos (presentes ou imaginados), termina atuando como mecanismo reforçador de discursos de ódio. Como lembrara Pereira Coutinho (noutra conjuntura³⁵⁴), essa soberania de um estado de exceção e de incertezas sobrevaloriza a distinção amigo/inimigo, articula uma narrativa do tipo “nós” x “eles”, que acirra rivalidades, estigmatiza identidades e reforça fronteiras (morais, culturais, religiosas, econômicas, físicas...). Numa palavra: perpetua o estado de natureza, em vez de oxigenar um contrato social digno desse nome. Essa soberania à deriva, no meio de riscos catastróficos, termina, assim, por reavivar aquela linha abissal entre os Estados e entre os povos, que desde o século XIX se tentava apagar.

Os riscos, porém, como qualquer coisa, reservarão um lado positivo: têm o potencial de exercer uma pressão evolucionária sobre o vetusto *princípio da soberania* (sobretudo em seus vieses de “soberania nacional” e “soberania do Estado”³⁵⁵) a fim de, gradativamente, por mutações lentas, mas constantes (como é a Diplomacia), transformá-lo num híbrido que poderia ser apelidado de *princípio de trans-soberania*.

O prefixo latino “trans”, como se sabe, expõe a ideia de ‘uma posição que vai além de’, também podendo indicar ‘uma travessia, um deslocamento ou uma mudança de uma condição para outra’. Talvez provisoriamente, o termo “trans-soberania” seja conveniente para assinalar uma transição, uma passagem da soberania de sua condição nacional a uma condição transnacional.

Essa soberania – desempenhada num pluriverso de narrativas ambíguas (entre o local e o global) ou, às vezes, ubíquas (simultaneamente locais e globais) – seria, ela própria, uma narrativa “glocal”³⁵⁶, não se atendo ao território físico do Estado, acompanharia, na

³⁵⁴ COUTINHO, Luís Pereira. *Os pressupostos do conceito de Estado em Carl Schmitt...*, p. 131-132.

³⁵⁵ Nos vies de “soberania popular” passa a soberania do cidadão.

³⁵⁶ A “glocalização” é um neologismo resultante da fusão de “globalização” e “localização”. Um dos primeiros sociólogos a constatar a necessidade de um termo assim teria sido Roland Robertson, para designar estruturas de implicação mútua nessas duas dimensões. ROBERTSON, Roland. **Globalization. Social Theory and Global Culture**. 1st ed. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1992.

verdade, o território de influências ou de interesses daquele Estado, até o ponto em que esse território virtual abordasse os limites de outros territórios.

A lógica a que se prende essa espécie de soberania estaria conforme o panorama de interpretações grifadas no capítulo 2 e nalgumas linhas deste. Interpretações que enxergam alterações nos sistemas econômico, político, social, científico, cultural e moral, entre outros, como determinantes de uma nova trajetória ao(s) projeto(s) da Modernidade.

Nessa ordem de ideias, a *trans-soberania* se incumbe de arranjar a Política e a ação do Estado, desde logo, num mundo cujo paradigma é o da interatividade virtual, da comunicação e da conectividade enquanto condição habitativa – e não eventualidade ou mera circunstância.

Essa noção de soberania preside o retorno do Estado ao conceito de “comum”, de patrimônio comum, inclusive num sentido transnacional: de patrimônio comum da Humanidade³⁵⁷. Rodrigo Silva aponta que a dissolução das totalidades fechadas (do século XX, em particular) que, historicamente, “conferiram a virilidade da autoridade do Poder”, “reabriu a ferida do *comum*”, “que não é senão esta pergunta: como é que se faz um *nós*, como é que se faz o *estar-em-conjunto*?”³⁵⁸.

O filósofo português afirma que a resposta – que necessariamente mantém a pergunta aberta – passa por encontrar um “comum” suficientemente indeterminado e indefinido “para não se converter no *pathos* ou no *ethnos* de um sujeito comunitário”³⁵⁹. Um *comum* que seja espaço de inclusão ou de abertura ao “desconhecido *comum*”, um convite à conjunção sem identificação, “à existência dada na exterioridade da relação, e não na interioridade de uma identificação ou de uma comunhão”³⁶⁰.

³⁵⁷ Ver PUREZA, José Manuel. **O Património Comum da Humanidade: rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?** Porto: Afrontamento, 1998.

³⁵⁸ SILVA, Rodrigo. *Elegia do Comum*. In SILVA, Rodrigo *et alli*. **A República por vir. Arte, Política e Pensamento para o Século XXI**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011, p. 23. Nesta obra, importantes análises de Georges Didi-Huberman e, de Portugal, do filósofo Rodrigo Silva, em torno dessa categoria, foram publicadas como resultados escritos de conferências realizadas entre 20 e 27 de novembro de 2010, na Fundação Calouste Gulbenkian.

³⁵⁹ SILVA, Rodrigo. *Elegia do Comum...*, p. 24.

³⁶⁰ *Idem*, p. 24.

“O *koinon* grego” – assinala o autor – “e, posteriormente, o *cum* latino são a *pluralidade habitada* que nos constitui intimamente, tanto quanto nos constitui na co-existência na cidade”³⁶¹.

Com efeito, a maneira como se utilizam as expressões “comum” ou do “bem comum”, aqui, quer significar, muito mais, um campo aberto de tensões e de procedimentos discursivos em que a(s) comunidade(s) se reveja(m). O “comum” é muito mais uma área de cruzamento de narrativas sobre interesses dispersos do que uma “coisa” (uma mercadoria, uma medida a tomar, um direito individual ou coletivo a proteger). O “comum” é, nesses termos, uma alegoria filosófica.

Quando se revela importante ao estudo de uma pretensa *trans-soberania* é nessa condição de “parábola da própria comunidade”, ou seja, o “comum” de cada país, de cada povo, de cada nação, de cada Estado, enfim, é um debate histórico repleto de aprendizados morais e de modos de autocompreensão simbolicamente generalizados: o “comum” é quase um registro do imaginário coletivo ou uma atualização perene dos mitos fundadores do lugar. Por mais fantasmagórico que pareça, dito assim, ele tem uma existência bastante concreta e delineável através de procedimentos discursivos que o possam ativar. Imperioso encontrar, na práxis de cada Estado, que procedimentos seriam esses. Os mecanismos institucionais (ou não) que tenham se revelado, com o tempo, aptos a suscitar o “comum” e, ainda, consensos parciais a respeito dos comportamentos necessários para atingir um certo estado de coisas ideal que o “comum”, por vezes, ambiciona.

Pois bem. A preocupação do Estado deveria voltar-se a esse “bem comum”, tanto no âmbito de seu território físico, como no âmbito de seu território virtual (nas suas zonas de influência comunicativa mais concentrada). Dito assim isto parece óbvio, entretanto, é inegável que, na maioria dos países, acontece, até hoje, uma disputa vinculada “ao tamanho do Estado” – se deveria o Estado ser grande, como um Estado Providência, de regra, mostrava-se, ou se o Estado deveria ser mínimo, como um Estado sob a influência de ideais libertários.

O Estado que atua a partir da *trans-soberania* deve ser suficiente, nem grande demais (que sufoque os setores privado e plural) nem pequeno demais (que não tenha condições

³⁶¹ SILVA, Rodrigo. *Elegia do Comum...*, p. 24.

de aperfeiçoar as suas economia, sociologia, cronologia, geografia e direito políticos, isto é, que não consiga estimular ou coordenar debates socialmente relevantes [sobre o “comum”], nem atender a reivindicações procedimentalmente legitimadas).

Os Estados que, concretamente situados, entenderem essa perspectiva, estarão em vantagem neste instante de (eventual) câmbio de paradigmas. É que as propriedades emergentes (segundo a linguagem da teoria dos sistemas) do “bem comum” permanecem estratégicas, neste século XXI. Nenhum dos vestígios sociopolíticos e econômicos que foram sondados nesta pesquisa indicariam que o Estado desaparecerá, num futuro próximo.

E isso porque: somente uma preocupação com o “comum” investe com alto risco (forma um “Estado Empreendedor”, como diria Mariana Mazzucato³⁶²), porque, de regra, os investimentos privados fogem de situações de alto ou de médio riscos; somente uma preocupação com o “comum” respeita o longo prazo (em particular, o meio ambiente e as gerações futuras), porque, de regra, a escolha individual – por mais racional que seja – é tomada por exames de curto ou de médio prazos; e somente uma preocupação com o “comum” gera inteligência cooperativa, isto é, Política enquanto necessidade (uma noção pragmática³⁶³ de que uma convivência sofisticada numa sociedade comunicativa aumenta a chance de tomar melhores escolhas individuais [maiores oportunidades e menores riscos]).

O Estado, nessa significação, seria uma espécie de “rede de iniciativas”. Um ator envolvido em diálogos profusos (em várias direções) e pluripotenciais (com várias potências de sistemas), com a função de fomento, de estímulo, de articulação, de conexão de elementos que poderiam ser acoplados uns aos outros para um melhor rendimento aos “interesses públicos”.

Desde Jean Bodin, a soberania pode ser vista sob o prisma da “fecundidade” que precisa realizar numa ‘república’. E, de facto, o Estado, nessa acepção de “rede de iniciativas” é um comutador de tramas comunicativas (um *switch*, na linguagem das redes de

³⁶² MAZZUCATO, Mariana. **O Estado empreendedor: desmascarando o mito do setor público vs setor privado**. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2014.

³⁶³ Tal como, possivelmente, tenham suposto os colonos europeus que aportaram nos EUA e seus descendentes nas primeiras gerações daquela nova terra, como bem analisou Tocqueville (ver p. 61 e ss), na constatação de que teriam estribado a ideia de soberania popular num ideal pragmático e utilitarista: seria melhor aos interesses de todos – e de cada um – formar uma associação política. Uma evidente mostra de inteligência cooperativa.

informática³⁶⁴), um dispositivo que permite o fluxo de comunicações por seus canais, para “fertilizá-los”, aprimorá-los à luz de uma intencionalidade específica, que é um discurso normativo (ideal), ao jeito de um critério, o “interesse público”.

Este primeiro quartel de século poderia traduzir o começo de uma mundialização mais politizada, com o Estado trans-soberano a representar esse semeador de discursos que possam se preocupar com o “comum”. Uma mundialização que não necessariamente abandonaria a figura do Estado Constitucional, portanto, mas a reposicionaria como uma das articuladoras da ação política, num nível nacional e internacional. Elevaria a condição estatal a de governo cooperativo³⁶⁵, que estimula éticas de solidariedade, de cuidado e de responsabilidade, intermediando debates e soluções políticas, em nível transnacional inclusive. Em suma: um governo que *compartilha autoridade*, um “Estado fábrica de ideias” (*Brainstore State*).

De sorte que não estaria totalmente adequado considerar que o capitalismo atual induz um declínio do Estado. Mais correto seria pensar que as matrizes dominantes do sistema econômico vigente criticam a maneira de atuação dos Estados tal como se apresentam hoje (assoreados de funções que desnecessariamente acumulam e perdidos nas funções que, poder-se-ia supor, lhe são próprias [o arranjo do “comum”]).

Ora, o grande paradigma das narrativas liberais (que dão suporte ao capitalismo) sendo o “interesse próprio esclarecido” – o interesse particular com informações de longo alcance e razoável capacidade de análise de conjuntura –, não haveria motivo forte para que indivíduos ou corporações quisessem a aniquilação do Estado. O Estado que pudesse bem articular a esfera dos interesses públicos aumentaria a utilidade, otimizaria os planos de negócios das corporações e os projetos de vida dos indivíduos. O “interesse próprio bem entendido”, no entanto, tem o dever de criticar a forma de atuação dos Estados contemporâneos, porque aquela noção de governo cooperativo, intermediador ou articulador dos setores privado e plural não é levada a efeito.

³⁶⁴ Um comutador (em inglês, *switch*) é uma ponte multiportas, um equipamento que interliga os computadores em uma rede, os cabos de rede de cada computador se ligam a ele, que direciona os dados enviados de um computador especificamente para outro. Para maiores detalhes, queira ver TANENBAUM, Andrew S. **Sistemas operacionais modernos**. 3ª ed. São Paulo: Prentice Hall Brasil, 2010.

³⁶⁵ Alguns autores contemporâneos tratam dessa possibilidade, v.g., INNERARITY, Daniel. **A transformação da Política**. Lisboa: Teorema, 2005.

Noutros termos, o Estado poderá, numa lógica de *trans-soberania*, utilizar os imensos capitais (econômicos, sociológicos, cronológicos, geográficos e jurídicos) que acumulou ao longo da Modernidade, para exercer influências – comunicações persuasivas – sobre outras fontes comunicativas (outras instituições, grupos ou indivíduos e sobre a própria Natureza [também um ator dessa rede de comunicações]), coordenando, assim, debates ou iniciativas práticas sobre temas que interessem a todos e a cada um, indistintamente. Temas como os riscos drásticos que assolam a sociedade mundial (numa faceta de atuação externa a suas fronteiras físicas, mas daquilo que se sugere como “fronteira virtual”). Temas como os efeitos daqueles riscos globais no território físico do Estado ou os desdobramentos da globalização na seara de interesses coordenada pelo Estado, ou seja, nos lugares de discussão de “interesses públicos” em relação aos setores privado e plural com atuação concentrada naquele dado Estado (numa faceta de atuação interna a suas fronteiras físicas).

A *sustentabilidade*, nessa trajetória, torna-se um dos conceitos essenciais a serem articulados, neste século, para mudar a política representativa – de curto prazo – para uma política deliberativa – voltada ao longo prazo. O Estado pode contribuir na diminuição do desperdício de recursos tangíveis (econômico-financeiros) e intangíveis (socioculturais).

É de amplo conhecimento que esse conceito se liga, muito peculiarmente, ao Direito e à Política voltados ao meio ambiente, por conta das discussões que o tornaram tão divulgado: os intensos debates da “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano” (Conferência de Estocolmo [Suécia]), a propósito da “Declaração de Estocolmo” (em 1972). O texto daquele documento assentava: “o homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao gozo de condições de vida adequadas (...) e é portador de uma obrigação solene de proteger e melhorar o meio ambiente, para as gerações presentes e futuras”. A contar de Estocolmo, o conceito de ‘desenvolvimento sustentável’ se espalhou por diversas literaturas, de áreas diferentes do saber, e fora concebido em políticas públicas de vários governos.

Naquelas décadas de 1970 e 1980, o conteúdo de um “direito fundamental ao meio ambiente” fora ecologizado: a promoção da dignidade da pessoa humana não poderia mais ser

examinada ou concretizada independentemente da promoção da dignidade da própria Natureza³⁶⁶.

Nesses quarenta anos, desde ali, também uma concepção de “Estado de Direito Ambiental” tomou fôlego, estruturada, em particular, sobre o princípio da sustentabilidade. José Joaquim Gomes Canotilho, por exemplo, afirma que a “sustentabilidade”, contemporaneamente, seria uma dimensão autocompreensiva de qualquer Constituição que leve a sério a salvaguarda da comunidade política em que se insere³⁶⁷. De modo mais radical, Gomes Canotilho aduz que a “sustentabilidade” seria a *síntese do constitucionalismo do século XXI* (assim como o “humanismo” foi no século XVIII, a “questão social” no século XIX e a “democracia social” no século XX).

Entretanto, a “sustentabilidade” guarda a mesma estrutura ôntico-deontológica de vários outros princípios estruturantes do Estado Constitucional, como a “liberdade”, a “solidariedade” ou a “igualdade”, sendo norma de textura aberta e vaga. O que não impede o intérprete, segundo Gomes Canotilho, de “recortar, desde logo, o imperativo categórico que está na gênese desse princípio: os humanos devem organizar os seus comportamentos e ações de forma a não viverem: (i) à custa da Natureza; (ii) à custa de outros seres humanos; (iii) à custa de outras nações; (iiii) à custa de outras gerações”³⁶⁸.

A sustentabilidade, portanto, mostra-se como uma das narrativas principais de *trans-soberania*, na medida em que articula o radicalmente “comum” – o “comum” por definição (feito o meio ambiente) – num vetor global e local ao mesmo tempo (“glocal”), que exige estímulos e investimentos em todas dimensões e em todos os territórios³⁶⁹.

³⁶⁶ Cf. BELCHIOR, Germana Parente Neiva. **Hermenêutica Jurídica Ambiental**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011.

³⁶⁷ Cf. CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **O Princípio da sustentabilidade como Princípio estruturante do Direito Constitucional**. In *Revista de Estudos Politécnicos*, Vol. VIII, n. 13, 2010, p. 8. Disponível em www.scielo.oces.mctes.pt. Canotilho lembra que também Peter Häberle, na Alemanha, evidencia “que é tempo de considerar a sustentabilidade como elemento estrutural típico do Estado que hoje designamos Estado Constitucional”.

³⁶⁸ *Idem*, p. 8.

³⁶⁹ De efeito, o Direito do Meio Ambiente é estruturado em todas as dimensões geográficas e geopolíticas – local, regional, nacional, internacional – de uma vez. Não é possível, ou seria pouco efetiva, uma política ambiental que não implicasse esforços conjuntos em todos esses níveis. Nenhuma região ou nenhum país se livrará, isoladamente, do *efeito estufa*, por exemplo. A elaboração e a execução de políticas ambientais é (ou deve ser) sempre, desde o nascedouro, uma ação plural e aberta a múltiplos atores sociais.

3.2 TERRITÓRIO

Outro parâmetro das teorias clássicas do constitucionalismo que, no mundo contemporâneo, mostra-se extremamente problemático é o do “território”. O que é interpretado no horizonte daquelas teorias clássicas como o ocaso da ideia de “soberania estatal” e a constatada irreversibilidade das várias dinâmicas globalizatórias desafiam a noção rígida de “territorialidade”, herdada dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Um paradigma de *mobilidades*³⁷⁰ sociais, econômicas, políticas, científicas, culturais, energéticas, religiosas *etc.* põe em causa a definição de “território” (assim no singular). A imensa movimentação de imagens, de pessoas, de informações ou de recursos, engendrada pela Modernidade tardia, supõe passagens entre “territórios” (no plural).

Na gramática das “mobilidades” e da *liquidez*³⁷¹, típica do estágio atual da Modernidade, seria possível afirmar que o comando de determinado território por um Estado se mostra uma abstração não mais comportada pelos sistemas sociais. O “território” ficara profundamente heterogêneo: no âmbito interno, passara a se constituir de uma série de estímulos vindos de outros “territórios” (aquilo que Boaventura de Sousa Santos denominaria *globalismos localizados*); no âmbito externo, cada “território” passara a influenciar a constituição de novos “territórios” ou a transformação de velhos “territórios” (*localismos globalizados*, na expressão de Boaventura de Sousa Santos).

Além disso, como se viu no tópico anterior, seria possível problematizar uma noção de “territorialidade virtual” enquanto zona de influências densificadas pelas narrativas oriundas de cada Estado (assim como se diz, por exemplo, na linguagem cotidiana, que “os EUA têm extrema influência sobre o Canadá”). Essas influências, embora não *determinem* as políticas locais do Estado sobre as quais incidem, ostentariam uma especial eficácia persuasiva. De tal maneira que se poderia dizer, na prática, que o território dos EUA – seu território virtual, melhor dizendo – seria bastante mais extenso e mais repleto de recursos (de várias ordens) que os limites geofísicos convencionalmente ocupados pelos EUA (o mapa das fronteiras do país).

³⁷⁰ John Urry alerta para um novo paradigma às ciências sociais, o das “mobilidades”. O estágio atual da Modernidade se definiria, essencialmente, pela “mobilização” – pelo movimento – de símbolos, de recursos, de indivíduos *etc.* Cf. URRY, John. **Mobilities**. 1ª ed. Londres: Wiley, 2007.

³⁷¹ BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Essa é uma questão delicada com que a Filosofia e a Ciência Políticas terão de lidar nas próximas décadas. Como entender o Constitucionalismo (ou o Direito, *tout court*) a par de uma noção de territorialidade tão distante daquela que ancorava todo o desenvolvimento da época Moderna?

3.3 GOVERNO

A velha dicotomia *sociedade política* e *sociedade civil*, baliza de muitas teorias clássicas do constitucionalismo, é outra que gradualmente se perde. Ao menos desde o século XIX, a participação intensa de grupos empresariais e profissionais nas decisões do Estado (não apenas a eleger representantes), gera uma espécie de “sociologização da política”, uma aproximação entre o Estado – enquanto *sociedade política* por excelência – e os indivíduos e grupos sociais que apresentam demandas ao Estado – na condição de *sociedade civil*.

O século XXI intensifica esse processo de aproximação, através da tecnologia das “redes sociais” e da instantaneidade dos fluxos de informações e de parcerias entre entidades públicas e entidades privadas, como se avançou nos tópicos e capítulos antecedentes.

Há toda uma mescla administrativa e gerencial, neste nível, que torna difícil separar aquilo que seria um serviço, uma prestação ou um interesse “público” e o que seria um serviço, uma prestação ou um interesse eminentemente “privado”.

A imagem de um “governo” como autoridade máxima de certa unidade política, com força para ditar regras e fiscalizar sua observância, também se modificara, a partir do final do século XX e início de século XXI. Desvanece a metáfora de uma “autoridade centralizada”: inúmeras outras entidades passam a emitir regras específicas, dentro do mesmo território, mas, especialmente, outras entidades, vindas de outros territórios, começam a concorrer com o mando central. Os processos globalizatórios, assim, transformam o exercício do “governo” na condução da “governança”.

Noutras palavras, os órgãos de soberania dos Estados se tornam atores a coordenar um tabuleiro em que diversas forças se confrontam na formulação e no cumprimento de políticas de desenvolvimento de territórios e de populações. O “governo”, no sentido das teorias constitucionais e democráticas dos séculos anteriores, torna-se um emaranhado de agentes

imbuídos da liderança de políticas públicas (que, invariavelmente, incluem, de modo direto ou indireto, investimentos privados também).

3.4 POVO

A noção de “povo” é mais uma que se altera, substancialmente, nestas décadas. Há tempos que diversas teorias sociais perceberam que “povo” seria uma daquelas figuras aperigráficas por definição, ou seja, que nunca se deixarão circunscrever ou conceituar de maneira precisa³⁷². Porém, hoje, com mais razão, a vagueza paira sobre qualquer significado para o termo.

Na interessante observação de Giorgio Agamben³⁷³, desde a etimologia, o termo “povo” evidencia uma tensão entre a unidade de uma comunidade política – o *Povo*, enquanto símbolo de totalidade – e, de outro lado, aqueles despossuídos, aqueles marginalizados dessa mesma comunidade – o *povo*, enquanto símbolo de pobreza. Segundo Agamben, a diferença fundamental entre a “elite política” e os “excluídos”, antes clara, por exemplo, na Roma Antiga (*populus* x *plebs*) ou na Grécia Antiga (*demos* x *oclos*), perdeu-se nas teorias e nas práticas políticas da Modernidade. A Modernidade política se converteu na área aberta desse conflito, em que os jogos de inclusão e de exclusão do *povo* no *Povo* passaram a traduzir um menor ou um maior alcance da *democracia*.

Afora essa substância mais filosófica, a própria noção de “povo” enquanto conjunto de cidadãos de determinado Estado, com direitos e deveres garantidos e exigidos por um governo e uma ordem jurídica³⁷⁴, fora estremecida. A complexidade da situação de milhares de refugiados (por guerras ou catástrofes naturais), de imigrantes, de apátridas, de polipátridas, de nações sem Estados correspondentes, de Estados plurinacionais *etc.* fez com que não se pudesse mais enquadrar boa parte da “sociedade mundial” naquela definição básica de “povo”.

³⁷² Cf. HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001. Em particular, o capítulo 1 (*Acerca do contexto nacional*), em seu primeiro tópico (*O que é um Povo?...*)

³⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim. Notas sobre a política**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, pp. 35/40 (*O que é um povo?*).

³⁷⁴ Uma ideia análoga ao clássico conceito de cidadania de Thomas Humphrey Marshall. Ver MARSHALL, T. H. *Citizenship and social class*. In MARSHALL, T. H. e BOTTOMORE, Tom. **Citizenship and social class**. Londres: Pluto Press, 1992 [1949-1950].

Cumpra resgatar, neste momento, aquele debate suspenso no capítulo 2, tópico 2.4, que envolve sinais indicativos de um conceito de “povo” para uma espécie (*in fieri*) de ‘república’ ou de ‘democracia’ mundial³⁷⁵. Um fenômeno que, não há dúvida, merece ser descrito – ainda que em termos muito genéricos, por enquanto – considerando seu potencial de modificar quase todos os parâmetros das teorias constitucionais e de ciência política.

A hipótese, aqui, seria a de que “protestos globais” poderiam ser examinados como manifestações de um “povo global” (ou *ciudadania cosmopolita*). Esse “povo global”, tal como o Terceiro Estado na França revolucionária, voltar-se-ia contra as evidências de uma oligarquização do Poder, nos cenários atuais, tal como a oligarquização (quase que naturalmente havida) do Poder nos tempos do *Ancien Régime*.

Há vários estudos que procuram balizar ao movimento de globalização (e de atualização, no fim das contas) do *constitucionalismo*³⁷⁶. O que se argumenta, aqui, é somente uma das hipóteses que parece, insuficientemente, explorada naquelas teorias: a de que os “protestos globais” e de hiperescala observados desde o final do século XX até hoje (brevemente analisados no capítulo 2) traduzem uma forma de manifestação de Poder Constituinte. Por óbvio, uma manifestação constituinte adaptada ao século XXI e às suas circunstâncias – não apenas uma transposição dos institutos do *constitucionalismo* clássico (dos séculos XVIII e XIX) à dimensão mundial.

Entretanto, subjaz à possível definição dos “protestos globais” como uma espécie de Poder Constituinte mundializado, no mínimo, uma analogia com o surgimento do *constitucionalismo*: a necessidade do arranjo (nomeadamente, da contenção) do Poder.

Depois de dois séculos da hegemonia epistemológica liberal, como seria previsível, o volume de interesses privados “fortes” (grupos empresariais multinacionais, grandes seguradoras, fundos de investimentos transnacionais, imensos bancos *etc.*) ultrapassara, em muitas vezes, as possibilidades das rendas dos Estados, a partir dos impostos. Os Estados

³⁷⁵ Para analisar a categoria sob os ângulos de um estudo extremamente preocupado e denso a respeito, ver HÖFFE, Otfried. **A democracia no mundo de hoje**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁷⁶ Entre outros: PETERS, Anne. **The Merits of Global Constitutionalism**. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, n. 16 (2009), pp. 397-411 e, no Brasil, VIVIANI, Maury Roberto. **Constitucionalismo global: crítica em face das relações internacionais no cenário de uma nova ordem mundial**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2014.

passaram a devedores de negócios privados e de entidades internacionais que, de várias formas, ajudaram a construir.

Ao mesmo tempo em que esse processo se desenrolava nos Estados, um crescimento exponencial de organizações não-estatais florescia. Essas organizações, em pouco mais de três décadas, compuseram um mosaico bastante rico de relações políticas, econômicas e socioculturais. Em termos práticos, os discursos de vários organismos privados, atualmente, possui tanta validade e tanta eficácia – ou mais – que os discursos da maior parte dos Estados. Parcela considerável das expectativas normativas e de condutas é gerada através dos anúncios e das atitudes dessas entidades: até mesmo os Estados precisaram se adaptar, tanto ao estilo de gestão como às necessidades dessas forças sociopolíticas, econômicas, religiosas e culturais.

A lista dessas potências do mundo atual fica cada dia mais extensa: a Câmara Internacional do Comércio³⁷⁷, a Federação Internacional de Associações de Futebol (FIFA)³⁷⁸, o oligopólio formado pelas quatro maiores petrolíferas do mundo (*ExxonMobil*, *Chevron*, *Shell* e *British Petroleum* [BP]) – as antigas “7 irmãos do Petróleo” –, a “Internet Corporation for Assigned Names and Numbers” (ICANN)³⁷⁹, os exércitos mercenários como a *Blackwater (Academi)*³⁸⁰, a *Aegis Defense Services* ou a *AirScan*, as *máfias* [ou, na versão eufemista, o “crime organizado”] tremendamente fortes (como a russa, a sérvia, a israelita, a japonesa, a chinesa, a siciliana, a colombiana, a mexicana, a jamaicana e a albanesa, entre dezenas de outras), as maiores famílias plutocráticas como os Rothschild, os Rockefeller, os Goldman, os Astor, os Li (China), os Van Duyn (Holanda), os Koch *etc.*, as agências de *rating* (de classificação de riscos de crédito) como a *Standart & Poor's*, a *Ficht* e a *Moody's*, os megaempreendimentos como a *Apple*, a *Microsoft*, a *Nike*, a *Coke Company*, a *Nestlé*, a *Unilever*, a *General Electric*, a *China Mobile*, o *Wal-Mart*, a *Sony etc.*, os conglomerados de comunicação social e entretenimento (feito a *Disney Corporation*, a *News Corporation*, a *TimeWarner*, a *CBS* entre outros) são alguns dos melhores exemplos.

³⁷⁷ Para mais informações, <http://www.iccwbo.org/>.

³⁷⁸ Q.v. <http://www.fifa.com/>.

³⁷⁹ Uma entidade sem fins lucrativos, sediada na Califórnia (EUA), com o poder de distribuir os Protocolos de Internet (IP) pelos quais os computadores são reconhecidos, além de controlar os nomes de domínio (.pt, .br, por exemplo) e administrar a rede. Gerenciada por um conselho administrador formado por representantes de vários países, normalmente ligados a empresas e organizações da sociedade civil, a ICANN, trabalha sob contrato com o Departamento de Comércio dos Estados Unidos. Esse setor do governo estadunidense também tem a palavra final sobre qualquer alteração nos servidores-raiz da *Internet* – o grupo de 13 servidores que, em síntese, controla toda a rede no mundo – e, ao que parece, não tem a menor disposição de abdicar desse poder.

³⁸⁰ Ver <http://academi.com/>.

Nas palavras de Gunther Teubner³⁸¹, a articulação mútua dessas organizações daria uma forma inusitada de “pluralismo jurídico”. Em vez de o Estado reconhecer a existência de outras matrizes, de outras tradições ou de outras narratividades jurídicas possíveis, a força daquelas organizações transnacionais é tamanha que o Direito produzido pelos Estados, paulatinamente, é ultrapassado, torna-se obsoleto – e começa a tentar se harmonizar com o(s) Direito(s) elaborado(s) por essas forças sociais e econômicas privadas. É o Direito do Estado que pediria reconhecimento, agora.

Teubner aduz que o conjunto daquelas organizações da “sociedade civil” comporia matrizes comunicativas de considerável diferenciação sistêmica (autonomia de racionalidade e de atuação) e que, na essência, permaneceriam “anônimas”, ou seja, o deslocamento pelo globo desses interesses do mercado se retroalimenta, sem se conseguir identificar a ponta da cadeia comunicativa. Quem inspira a necessidade em quem? Que organização trabalha para que outra? Como e em que lugar essa “mentalidade dominante” inicia? São perguntas de resposta quase impossível, nesta quadra histórica.

Esse nível de anonimato não ocorre no Estado, por exemplo, cujas iniciativas são, bem ou mal, reportáveis a algum agente público – um órgão estatal, uma instituição estatal ou, que seja, um funcionário estatal. Embora essa identificação da ação pública seja explícita apenas num nível superficial, mas extremamente difícil num nível de identificação de todas as influências (*lobbies*) que a trouxeram a público.

Aproveitando-se, estrategicamente, dessa distinção, aqueles organismos transnacionais cultivam, aos poucos, um ordenamento jurídico *sui generis*, um Direito mundial além das ordens políticas nacionais ou internacionais, o que não significa, segundo Teubner, que esse direito seja menos politizado, pois os discursos sociais altamente especializados que o compõem tem um patamar próprio de politização, independentemente de qualquer Estado-Nação.

De fato, as Constituições estatais não conseguem responder como se dará a participação (política, em especial) de seus cidadãos em fóruns internacionais ou frente a

³⁸¹ TEUBNER, Gunther. **A Bukowina global sobre a emergência de um pluralismo jurídico transnacional**. Piracicaba (SP): Revista Impulso, n. 14, pp 9-31. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp33art01.pdf>.

instâncias supra(e trans)nacionais de Poder. Noutros termos, as Constituições nacionais perdem espaço para determinados regulamentos ou princípios construídos fora dos Estados porque não têm capacidade de responder a questionamentos vitais num mundo globalizado.

Logicamente, os diplomas estatais não foram redigidos esperando a concorrência daquelas outras constituições – civis e parciais, por enquanto – da sociedade mundial. As Constituições dos Estados não poderiam, por sua própria natureza inclusive, supor que poderes privados difusos pudessem, em algum momento, superar sua autoridade (e à do Estado de Direito que iniciavam) na atribuição de regras e de valores às sociedades nacionais.

Nesse panorama, duas conclusões sobressaem: i) face às *matrizes comunicativas anônimas* – os interesses privados “fortes” que sobrepõem interesses privados “fracos”, interesses comuns, interesses difusos e interesses coletivos – há uma necessidade urgente e concreta de (re)estruturar o Poder em nível mundial e ii) as Constituições estatais não atendem às novas necessidades dos países nem dos seus cidadãos em cenários supra(e trans)nacionais.

Essas duas constatações aceleraram o aparecimento de “protestos globais”. No dizer de James Tully³⁸², houve uma crise da cidadania global (*crisis of global citizenship*) visto que os cidadãos ficaram inábeis para exercer, efetivamente, suas capacidades/responsabilidades cívicas em resposta aos quatro maiores problemas globais, que seriam: 1) a crise ecológica e de mudança climática; 2) os problemas imperativos da “desigualdade”, da exploração e da pobreza, especialmente no Sul Global; 3) o problema das guerras e da militarização globais e; 4) o problema da desconfiança e do desrespeito em relação a diferentes populações e diferentes formas de civilização.

Num panorama geral, não é difícil perceber que os sistemas tradicionais de canalização e de tradução da contestação política, inscritos nas Constituições dos Estados, feito os “partidos políticos”, diminuíram a sua relevância, seja pelo descrédito causado pelos inúmeros episódios de corrupção de seus quadros³⁸³, seja pela ineficiência em mobilizar a cidadania para causas que ultrapassassem as fronteiras nacionais³⁸⁴.

³⁸² TULLY, James. **The Crises of Global Citizenship**. In: *Radical Politics Today*, julho de 2009. Revista publicada em www.spaceofdemocracy.org. Acesso: 24.5.2014.

³⁸³ AVRITZER, Leonardo (coord.). **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

³⁸⁴ NAIM, Moisés. **O fim do Poder**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Leya Brasil, 2013.

Além disso, neste início de século, certo senso comum teórico e, mesmo, sociocultural, proliferara a noção de que estaria em curso uma “oligarquização dos núcleos mundiais de Poder” sem precedentes. Não bastasse a gravidade dessa premissa, por si, adicionara-se um complicador: a atuação em rede desses “poucos” detentores de influência. É dizer, as tecnologias do novo século trouxeram uma interconexão e uma interlocução dos grupos de Poder que os fortaleceu ainda mais. Diversos estudos³⁸⁵ manifestaram o quanto a ascensão de oligarquias/plutocracias empresariais, socioculturais, religiosas, militares *etc.* significava, no vetor oposto, a derrocada dos pilares democráticos dos Estados Constitucionais – o quanto faria ruir a *isonomia política*, junto com as liberdades de expressão, de pensamento e, mesmo, de empreendimento³⁸⁶.

Sob essas condições, previsivelmente, os “muitos”³⁸⁷ – organizações, entidades, cidadãos *etc.* – que sentem os efeitos desse rompimento do *contrato social* terminam por se “indignar” e criar novos mecanismos de visibilidade política e de tradução para suas demandas. Diante da imensa força daquelas oligarquias/plutocracias, da fragilidade (ou, em alguns casos, do imobilismo) das Constituições e das classes políticas nacionais para desafiar aquelas novas bases de Poder – dentro, fora, contra e além dos Estados – e, claro, face à dimensão (planetária) dos problemas atuais da humanidade, nada menos que uma energia ou um fenômeno político global representaria algum horizonte.

Nesse sentido, propõe-se um olhar sobre os “protestos globais” enquanto uma possibilidade de *Poder Constituinte global*. Afinal, aquelas manifestações hiperescalares e multissetoriais buscam, em síntese, mobilizar determinadas hermenêuticas políticas, jurídicas, sociais, econômicas, culturais, religiosas *etc.* – uma tarefa, seja qual for a direção ou o resultado, *constituente*, no sentido profundo do termo.

No espaço e no tempo em que se prolongam, os “protestos globais” geram *vulnerabilidade* (abrem um instante de questionamento dos paradigmas sistêmicos vigentes),

³⁸⁵ Entre vários, PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI**. Lisboa: Temas e Debates, 2014. STIGLITZ, Joseph E. **O preço da desigualdade**. Lisboa: Bertrand Editora, 2013. ROTHKOPF, David. **Superclasse – a elite do poder global e o mundo que ela está a construir**. 1ª ed. Lisboa: Quidnovi, 2008.

³⁸⁶ ROTHKOPF, David. **Superclasse – a elite do poder global e o mundo que ela está a construir**. 1ª ed. Lisboa: Quidnovi, 2008.

³⁸⁷ Ver DIAS, Bruno Peixe (coord.). **A política dos muitos. Povo, Classe e Multidão**. Lisboa: Tinta da China, 2011.

críticidade (agregam posicionamentos contrários e favoráveis àqueles paradigmas, na sequência de intensos debates sociais, através dos diferentes meios de comunicação) e, enfim, *racionalidades alternativas* (obtem consensos – ainda que, na maioria das vezes, parciais e bastante limitados – quanto à inauguração de sentidos políticos, econômicos, culturais *etc.* distintos dos sedimentados nos sistemas sociais dominantes).

Em outros termos, os “protestos globais” guardariam as características de um Poder Constituinte (a aptidão de recriar os fundamentos das normas sociais e jurídicas), embora, como se antecipou, com sensíveis adaptações ao século XXI. Nem seria uma capacidade “revolucionária” (não advém de uma tomada de Poder por um qualquer indivíduo ou grupo), nem seria “originária”, “autônoma” ou “incondicionada” (porque leva em conta os textos constitucionais dos Estados, os princípios de Direitos Humanos e os acordos internacionais já consagrados, além de patentes restrições econômicas, e de outra ordem, que, quase sempre, se impõem).

De qualquer sorte, essas mobilizações multissetoriais e multiterritoriais conseguem, gradualmente, antecipar uma globalização das Constituições nacionais, ou, de outro lado, disseminar a percepção de que uma Constituição global ou um organismo governativo global não estariam longes da realidade deste século³⁸⁸. Igualmente, esses movimentos sociais transnacionais avançam preocupações e pautas que reúnem cidadãos de vários países, refletindo conflitos e necessidades comuns à humanidade – um êxito que os sistemas políticos locais, agora, dificilmente logram³⁸⁹.

A soma desses vestígios, filosóficos, sociológicos e jurídicos, é que autoriza a hipótese de que manifestações políticas contemporâneas, como o *Occupy Wall Street* (2011-) ou as *marchas mundiais contra as mudanças climáticas* (2014) e *pela paz e pela não-violência* (2014-2015), entre centenas de outros exemplos, estruturam um “Poder Constituinte difuso”³⁹⁰

³⁸⁸ FERREIRA DA CUNHA, Paulo. **Do Constitucionalismo Global**. *Revista Brasileira de Direito Constitucional* (RBDC), n. 15, jan/jun 2010, pp. 245/255.

³⁸⁹ A integração da União Europeia e seus multiníveis, notadamente no âmbito jurídico e político, excepciona essa afirmação, tendo em conta que os sistemas políticos locais se tornaram bastante entrelaçados uns aos outros, nos últimos vinte anos.

³⁹⁰ Segundo a noção de Georges Burdeau (Tratado de Ciência Política, vol. 4, Cidade do México: UNAM, 1985): “Se o poder constituinte é um poder que faz ou transforma as constituições, deve-se admitir que sua atuação não se limita às modalidades juridicamente disciplinadas de seu exercício. (...) Há um exercício quotidiano do poder constituinte que, embora não esteja previsto pelos mecanismos constitucionais ou pelos sismógrafos das revoluções, nem por isso é menos real. (...) Parece-me, de todo o modo, que **a ciência política deve mencionar a**

e transnacional”, uma capacidade de sensibilizar a interpretação das Constituições estatais e nacionais rumo a novas soluções para novos problemas. Esses movimentos globais formariam, em seu conjunto, uma potência de mutação das racionalidades dos sistemas sociais (os sistemas político, econômico, científico, religioso, moral, educacional, artístico, cultural, militar *etc.*), resistindo, em particular, à vaga de oligarquização/plutocratização do Poder em todo o globo.

Nesse enquadramento, essas mobilizações revelariam, no presente, as duas faces primordiais do fenômeno constituinte: a capacidade sociopolítica de determinar novos rumos às sociedades e o vigor sociopolítico de representar um freio contra o Poder sem medida.

Sob esse segundo aspecto, interessa notar o quanto aquelas mobilizações, em geral, sem uma liderança ou uma coordenação centralizada e forte (portanto, com marcadas influências neoanarquistas)³⁹¹, improvisaram uma maneira – até aqui, surpreendentemente eficaz – de combater a desigualdade de Poder, de distribuição de renda e de recursos naturais. Na essência, a ideologia oligárquica que se espalhou e que se intensificou pelo mundo (no decorrer do século XX) estaria, hoje, muito próxima daquela que assinalava o *Antigo Regime* da França ou de outras nações europeias antes da “Revolução de 1789”. Com outras abordagens, mas resultados semelhantes, uma rede de agentes e de matrizes comunicativas, neste século, parece atuar política, econômica e culturalmente, a fim de sobre-representar seus interesses (os de uma mínima parcela da população mundial) enquanto deixam ausentes das considerações políticas relevantes (sub-representam) a maioria dos cidadãos, negócios e interesses.

Aqueles novos “movimentos” e as teorias que lhes ret guardam, numa certa feição, revolucionam as próprias bases dos sistemas sociais, ao enfatizar uma globalização e um pluralismo calcados na *participatividade* transnacional – uma globalização cujo saldo é mais “autoridade partilhada” (mais Poder, num sentido forte) e não, como a globalização econômica financeira *top-down*, que resulta num declínio dos Estados em prol da expansão de interesses privados “fortes” (uma equação, portanto, de mais força e menos Poder).

Em resumo: esses novíssimos movimentos sociais, transnacionais, adiantar-se-iam em relação aos Estados trans-soberanos, compondo, desde logo, uma onda ou uma energia de

existência desse poder constituinte difuso, que não é consagrado em nenhum procedimento, mas sem o qual, no entanto, a constituição oficial e visível não teria outro sabor que o dos registros de arquivos”.

³⁹¹ Cf. ROSS, Carne. *A revolução sem líder*. Lisboa: Bertrand Editora, 2012.

reivindicações ou de contestações³⁹² que constitui novas realidades ético-políticas, influencia debates (modifica rumos) e limita poderes nas escalas em que atuam (exercem *contre-role*, controle, um *contrapapel*), tendo, assim, as características fundamentais de um “povo”, nos termos da teoria constitucional oitocentista.

Não deixam de intrigar duas perspectivas aí. Primeiro, as condicionantes do século XXI terem moldado um “povo” enquanto onda – e não enquanto partícula, naquela visão de “povo como unidade, sólida e estática” dos séculos anteriores. Um “povo” que já nasceria, portanto, sob o signo da *dromocracia*³⁹³ ou da *cinética política*³⁹⁴: com aptidão tecnocultural para a velocidade (praticamente instantânea) de uma Política que se desenrola em categorias equivalentes às do ‘teatro’ (a partir de cenas; visando um público ou uma audiência; com um *script* ou roteiro ensaiado, carregado de dramaticidade em falas e em silêncios; momentos combinados de intervalo para outros entretenimentos *etc.*).

Esse “povo transnacional” é metaforizado, ele próprio, como “movimento”³⁹⁵. Um novíssimo tipo de movimento social que, foi dito antes, refaz-se em autocríticas (construção reflexiva da ética do “movimento”) e em autopercepções (construção compartilhada da estética do “movimento”) assimiladas de maneira incrivelmente rápida por todos os sujeitos participantes.

A segunda perspectiva, um desdobramento da primeira, tem que ver com a “reflexão política” que seria viável a um “povo” assim, que se entendesse como “movimento”. Em qualquer sistema político, a necessidade de meditação – de um instante de imaginação, de ponderação ou de planejamento, anterior à ação – por parte dos sujeitos envolvidos é um

³⁹² “Contestar” ou “protestar” têm o mesmo radical “*testare*”, que significa algo como “testemunho”, “testemunhar”, estar num mesmo campo do que vem. Essa etimologia não deixa de parecer adequada a uma realidade em que as redes sociais digitais tornam mais importante a imagem e a palavra curta – a síntese ou o testemunho – do que a longa reflexão – a análise ou a elaboração problematizada dos fatos.

³⁹³ Sobre o curioso termo, Eugênio Trivinho afirma que “dromocracia cibercultural” seria uma designação adequada para a vivência paradigmática desta época (segundo o autor: a fase planetária do capitalismo articulada pela velocidade das redes digitais). Ver TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural - Lógica da vida humana na civilização mediática avançada**. 1ª ed. São Paulo: PAULUS, 2007.

³⁹⁴ Cf. SLÖTERDIJK, Peter. **A mobilização infinita: para uma crítica da Cinética Política**. 1ª ed. Lisboa: Relógio d’Água, 2002.

³⁹⁵ Paul Virilio indicará as consequências da interação entre política e velocidade, no sentido de que a dominação da velocidade (do ritmo das mudanças) é uma parte considerável da noção de Poder, em todas as épocas. Interessante perceber que o Estado é extremamente veloz quanto ao seu poder militar, para desenvolver tecnologias de ponta nessa área, enquanto na seara da realização da igualdade, da liberdade ou da solidariedade entre os cidadãos, parece mais lento. Cf. VIRILIO, Paul. **Speed and Politics**. 1ª ed. Los Angeles: Semiotext(e), 2006.

elemento a ser considerado. Mesmo a tirania se importa com os momentos possíveis de “reflexão”, ainda que seja para eliminá-los.

Em sistemas de democracia direta ou semi-direta, como um dia pode ter sido a Grécia Antiga, havia momentos (substancialmente estratégicos) em que a praça teria de se esvaziar, para que os cidadãos pudessem pensar naquilo que precisava ser dito ou pudessem digerir a ideia daquilo que fora decidido.

No caso das democracias modernas, o próprio “direito à intimidade” ou “à vida privada” não terá sido garantido sem um conteúdo notavelmente político³⁹⁶, embora nem sempre explicitado, de que o cidadão precisa voltar à casa (precisa ter um asilo inviolável), para ter um refúgio de pensamento. A casa seria um convite à reflexão pacata. O espaço tipicamente privado ganha um contorno eminentemente político.

A democracia performática (semi-direta e com notas de assembleísmo³⁹⁷) que os movimentos de protesto globais apresentam é desenvolvida enquanto ‘espetáculo de rua’ – tanto que o conceito de “ocupação” é importantíssimo (fulcral a movimentos como o *Occupy*). É preciso reformular, então, o lugar que a “reflexão política” ocuparia também, sob pena de um espectro de despolitização ou de empobrecimento das análises políticas – tornadas sínteses ou *memes*, na linguagem das redes sociais digitais – alastrar-se pela esfera pública. A esfera pública, nesses termos, pode ser trivializada a tal ponto que perca seu caráter de instância de mediação, por não transformar as opiniões elaboradas em privado (nas redes) e se limitar a encenar uma confrontação pública³⁹⁸.

Não se diz com essa observação crítica que havia uma esfera pública completamente diferenciada e funcional, fora do âmbito dos “protestos globais”. Ao contrário. O testemunho que os movimentos de hiperescala e de presença coletiva dão é que seria a marca

³⁹⁶ Palestra do Professor Pierre Guibentif, no âmbito do Programa de Doutoramento em *Direito, Justiça e Cidadania no Século XXI*, edição 2012/2013, da Universidade de Coimbra.

³⁹⁷ Embora, diga-se por justiça, movimentos como o *Occupy Wall Street* se subdividem, em cada uma de suas manifestações, em diversos grupos de decisões e de ações estratégicas. Não serão as assembleias-gerais uma necessidade premente, reservando-se aos assuntos mais preciosos à continuidade do “movimento”. Cf. GRAEBER, David. **Projeto Democracia. Uma ideia. Uma crise. Um movimento**. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 25 e ss.

³⁹⁸ Cf. INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público**. Lisboa: Editorial Teorema, 2010, p. 16. O modelo de comunicação política das redes sociais digitais foi caracterizado por Freidhelm Neidhart como *Verlautbarungsmodell*, um “modelo de anúncio” ou de “notificação”, em que os elementos propriamente comunicativos são praticamente inexistentes.

de toda uma época (na qual a “reflexão política” já não é um processo em que as opiniões se formam, tendo em consideração diferentes aspetos da realidade que podem ser, com um tempo adequado, sopesados³⁹⁹). A própria mitigação da intimidade/da privacidade, a partir das redes sociais, anuncia essa cicatriz (sem privacidade, as opiniões menos refletidas imediatamente se tornam públicas, postadas nas ‘redes’)⁴⁰⁰.

Alguma parte da “crise de representação” política, denunciada pelas narrativas da emergente *cidadania cosmopolita*, pode guardar relação com todas essas questões. Se há três séculos, parecia impossível uma democracia *efetivamente direta*, devido ao número de pessoas envolvidas, sem uma cultura de “participação” ou de “deliberação” e sem tecnologias para articular suas demandas; neste século, parece impossível uma democracia *efetivamente representativa*, devido ao número exponencial de demandas envolvidas – cada pequeno grupo eleitoral é tão singular em suas necessidades, que o trabalho do representante político deixa sempre muitos insatisfeitos, não importa o quanto se esforce. Além disso, todos os indivíduos são expostos a uma cultura de “participação” e de “deliberação” frenética, no mercado e nos meios de comunicação social – a *Internet* em primeiro plano. Logo, as “massas”, típicas dos séculos anteriores, tornam-se “multidões”⁴⁰¹ de singularidades ou massas de individualidades complexas, cujos interesses se espalham em todas as direções, o que não permite uma estabilização dos sistemas legais e do trabalho dos Parlamentos.

Não é novidade que todos os novos *media* sociais (redes sociais, especialmente) e todos os meios de comunicação tradicionais se adaptaram a uma *cultura de participação*. Não existe nenhum programa, periódico ou revista de opinião, de imprensa escrita, radiofônica ou televisiva, hoje, em que um telespetador, um ouvinte ou um leitor não possa interferir, com sugestões, críticas e manifestando seus interesses. A *Internet* transformou a geração contemporânea (de jovens) entre 14 e 26 anos na primeira que produz mais conteúdo e “consome” conteúdos produzidos por ‘amadores’ do que assiste televisão⁴⁰². Além disso, cada

³⁹⁹ Eli Pariser alerta que os mecanismos de personalização da *Internet*, algoritmos em vigor desde 2009, transformam as redes sociais em bolha de uma mesma cosmovisão. Tudo o que os indivíduos já consideram sobre o mundo é apenas reforçado, à medida que somente ‘enxergam na rede’ aquilo que “curtem”, aquilo à que manifestam adesão de alguma forma que os sistemas de empresas como o *Google* e outras mineradoras de dados conseguem detectar. Cf. PARISER, Eli. **O filtro invisível. O que a internet está escondendo de você**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, *passim*.

⁴⁰⁰ Ver INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público...**, p. 14-16.

⁴⁰¹ Cf. NEGRI, Antonio. Hardt, Michael. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁴⁰² Para mais informações sobre o tema, SHIRKY, Clay. **A cultura da participação. Criatividade e generosidade no mundo conectado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

dia mais cedo, os jovens acessam a rede mundial de computadores e os *smartphones*, a partir dos quais se mantêm conectados e ativamente participantes durante metade de seu dia, pelo menos.

No comércio e no mercado, outras esferas de sociabilidade que envolvem grande parte da vida contemporânea (quando se alternam os papéis de produtor, de investidor e de consumidor), a realidade não é diferente. Entre os investidores, o fluxo de capitais (compra e venda de moedas, títulos, ações, mercadorias *etc.*) que ‘viaja’ através das principais bolsas de valores do mundo, como Nova Iorque, Londres, Frankfurt, Paris, Lisboa, Tóquio, Hong Kong e São Paulo, alcança US\$ 1.000.000.000.000,00 (um trilhão de dólares) por dia. As operações executadas, segundo a segundo, amparam-se numa rede de satélites, telefones fixos, telefones móveis, radiocomunicação e *Internet* para fazer e desfazer vultosos negócios, a cada minuto, sem descanso, considerados os fusos horários entre oriente e ocidente⁴⁰³.

O produtor e o consumidor, de igual modo, têm a *Internet* como a maior feira de insumos e de mercadorias de sempre: vinte e quatro horas de compras, embarcadas de qualquer lugar da superfície terrestre, da Indonésia à Califórnia. Não apenas: essa feira virtual possibilita compras extremamente personalizadas, encomendas sob medida, únicas, exclusivas e, por vezes, criadas pelo próprio cliente.

Essas novas circunstâncias evidenciam uma tendência do século XXI: a de sofisticar a *participatividade*, o estímulo à deliberação e à participação direta e instantânea – de qualquer habitante conectado à *Internet*, ao telefone fixo ou ao telemóvel – na produção de conteúdos jornalísticos, publicitários, na confecção de novas mercadorias ou na inauguração de novas trocas comerciais.

É, nesse preciso sentido contextual, que os movimentos transnacionais não seriam, propriamente, uma surpresa. Mais cedo ou mais tarde, a abissal diferença de *dromoaptidão* entre os novos sujeitos (do setor plural) e os governos (o setor público) viria à tona.

⁴⁰³ Entre diversas publicações, ver CETORELLI, Nicolas. **The Role of Financial Services in Economic Growth**. Chicago: Federal Reserve Letter, nº 173, Janeiro de 2002. Disponível em http://www.chicagofed.org/webpages/publications/chicago_fed_letter/2002/january_173.cfm.

A “política profissional”, a ação dos representantes eleitos, em giro contrário ao resto do quadro, insiste num universo controlável, formal e linear de *participatividade*, quando os novos meios de comunicação social exponenciaram pluriversos virais, informais e antilineares de articulações políticas espontâneas – de Política realizada, segundo a segundo, através de “cooperações fracas” que podem gerar “repercussões fortes” – tempos em que um simples “compartilhamento de *status* no *Facebook* ou a mera postagem de um vídeo no *YouTube* podem derrubar um governo⁴⁰⁴.

Essa realidade, em alguns anos, pode ser bastante agravada. Os nascidos na fronteira entre o século XX e o século XXI, que nunca conheceram uma forma de convivência mais lenta e menos dramática que a *Internet*, aqueles que construíram sua personalidade nos jogos de “luz e sombra” dos *blogs* e das redes sociais (numa esfera pública e privada, ao mesmo tempo), que leram e ouviram menos os *media* empresariais que seus próprios seguidores, no *Twitter*, e que foram catalogados em dossiês das maiores corporações do planeta enquanto *digital persons*⁴⁰⁵, reagirão de uma forma distinta aos controles burocráticos e aos rituais de uma política analógica.

Portanto, a maneira de “representar” o povo, moldada ao estilo das revoluções burguesas do século XVIII, alterada nos séculos XIX e, notavelmente, XX, não parece transformada em detalhes suficientes a abarcar o *tamanho do mundo* no século XXI. A assimetria entre aquilo que um representante consegue absorver de demandas e aquilo que seus representados demandam é imensa. Devem ser propostas novas significações para a tarefa de representar e para a tarefa de “ser representado”, hoje. Mas, inevitavelmente, enquanto esses novos conceitos não tomam corpo, haverá uma “crise de representação”, seja na acepção de “não-correspondência entre o ideal e o real”, seja na acepção de “momento de tomar uma decisão radical sobre o sistema representativo”.

⁴⁰⁴ Ver CARDON, Dominique. **Democracia Internet – promessas e limites**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

⁴⁰⁵ A expressão de Daniel Solove relembra que existem, nestes dias, personalidades (gostos, interesses, preferências, amizades, estilos, leituras *etc.*) moldadas pelas maiores empresas “mineradoras de dados” da *Internet*. Os produtos são vendidos em propagandas individualizadas e, por vezes, subliminares, para cada cliente – de acordo com a *digital person* (o avatar) formatado pela empresa que cruza esses dados. Ver SOLOVE, Daniel J. **The digital person. Technology and privacy in the Information Age**. New York: NYU Press, 2004.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pluralidade radical de desejos e de aversões (como diria Hobbes) é mediada pelo Estado. O Estado é a única entidade, até este século XXI, cuja natureza última remete ao “comum” (*commonwealth*), à esfera que articula o interesse propriamente “público”. Essa constatação, entretanto, não significa uma inevitabilidade do Estado (que existirá a forma-Estado para sempre): apenas que o “interesse próprio bem entendido”⁴⁰⁶ *ainda apoiaria* a existência do Estado, como forma de otimizar o plano de negócios de corporações ou o projeto de vida de indivíduos. Não estaria muito longe, contudo, o despertar de sistemas anárquicos ou, pelo menos, caórdicos⁴⁰⁷, relativamente bem-sucedidos, como dão testemunho empresas do setor privado (a atuar com hierarquias mitigadas), empresas sociais ou ONGs do setor plural e – o exemplo mais notável – a própria *Internet*, enquanto profusão de informações sem um comando central rigidamente estabelecido.

O Estado, neste século XXI, deve saber aproveitar as forças (imensas) que emergem da esfera público-privada (os debates e as iniciativas já existentes dos blocos de interesses privados e plurais), configurando-se um intermediador, um comutador ou um coordenador de interesses. Especialmente a partir da noção filosófico-política de “comum”, de “bem comum” ou de “patrimônio comum”. O Estado, em uma palavra, deveria ser a energia que direciona ou estimula iniciativas e projetos que, potencialmente, melhorem a condição geral da existência (seja das pessoas físicas, seja das pessoas jurídicas), aproveitando aquilo que já se movimenta nessa direção noutras plataformas e desde outras matrizes comunicativas. O Estado pode reservar-se, assim, o papel de uma *rede de iniciativas*, de um grande processador de dados já

⁴⁰⁶ Expressão registrada por Alexis de Tocqueville, na sua passagem pela América, no sentido de que os cidadãos não precisam ser altruístas, mas, numa comunidade cívica, devem buscar o que Tocqueville denominou de “interesse próprio corretamente entendido”, ou seja, o interesse próprio definido no contexto das necessidades públicas gerais, o interesse próprio que é esclarecido e não míope, o interesse próprio que é sensível aos interesses dos outros. Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da Democracia na América**. Lisboa: Relógio d’Água, 2008. “Nos Estados Unidos, a virtude quase nunca é bela. Afirmar-se que ela é útil. Os moralistas americanos não pregam o sacrifício por outros porque é um ato de nobreza fazer sacrifícios. Mas dizem ousadamente que tais sacrifícios são tão necessários para os que se beneficiam dele como para aqueles que os fazem. É a doutrina do *interesse próprio bem entendido*”. Ver, ainda, na contemporaneidade, PUTNAM, Robert D. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

⁴⁰⁷ Dee Hock descreve uma nova forma de organização de pessoas e de recursos (e, poder-se-ia dizer, de organização política) que seria a prevalecente neste século, embora pouco estudada: a organização “caórdica”, isto é, que mescla elementos de *caos* e de *ordem*. O autor descreve o quanto a maioria das empresas e das organizações do setor plural já atuam em hierarquias horizontais, “peer to peer”, combinando propósitos, em vez de obedecendo ordens. Q.v. HOCK, Dee. **O nascimento da era caórdica**. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

existentes a fim de compor novos futuros possíveis (*Big Data State*) ou de um semeador/fertilizador de programas relacionados ao “comum” (*Brainstore State*).

Entre as diversas substâncias pensáveis a esse “comum”, que possam marcar a ação política de um *princípio de trans-soberania*, adaptado à realidade transnacional ou ‘glocal’ dos sérios “riscos” que desafiam a Humanidade no século XXI, é imperativo resgatar aquilo que ficou pelo caminho desde as revoluções liberais que marcaram o início da Modernidade ocidental. Aqueles três núcleos ético-políticos fundamentais: a *liberdade*, a *igualdade* e a *fraternidade*. Três ideais abrangentes cujo conteúdo, apesar de indeterminável, é, essencialmente, emancipatório, ou seja, capacitante e possibilitador de novas práticas, novos discursos e novas mentalidades aos indivíduos (e às instituições que constroem), a fim de que a existência humana tenha um sentido elevado (inclusive na sua relação habitativa e comunicativa com a Natureza).

A contemporaneidade, depois de hiperconflitos no século XX, como as Primeira e Segunda Guerras Mundiais, os fascismos, o nazismo e os diversos autoritarismos (ditaduras civis e militares em todos os continentes), testemunha um período em que as sociedades são, absurdamente, desiguais, com a liberdade permanecendo um bem escasso (para poucos) e a noção de fraternidade tendo sido quase completamente esquecida. O Estado continua, mesmo com todos os défices ao longo do tempo demonstrados, o *locus* de resolução desse tipo de questões.

Todavia, é preciso reposicioná-lo, criar um novo senso comum teórico e prático, levando a sério as mudanças ocorridas nos conceitos de “soberania”, de “povo”, de “território” e de “governo”, que emolduravam o conceito de Estado, há tempos. Essa reformulação conferiria uma ‘nova politização’ ao Estado, no sentido de respeitá-lo como fórmula de dinâmica política extremamente bem elaborada. Mas traduzindo dinâmica, não pode estacionar.

Sem dúvida, o acúmulo de energia política do Estado não permite compará-lo com nenhum outro ente (ao menos, nenhum outro que exista hoje): o Estado desempenha uma economia política (mobilizando recursos materiais e imateriais), uma sociologia política (produzindo presenças e ausências ideológicas), uma cronologia política (interferindo no ritmo das mudanças sociais), uma geografia política (controlando fronteiras físicas e influenciando fronteiras virtuais) e um direito político (organizando, desde uma posição privilegiada, os

registros do imaginário e do simbólico). Essas características, somadas, não seriam atingidas por nenhuma outra potência fenomênica.

É expetável, assim, que esse Leviatã – hoje globalizado e digitalizado – possa utilizar seu Poder numa direção complexamente adequada, comunicativamente instrutiva e socialmente consistente.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. 2ª reimp. Chapecó (SC): ARGOS, 2010.

_____. **Meios sem fim. Notas sobre a política**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. 25ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

_____. **A Cidade de Deus**. Volumes I e II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Coleção Biblioteca Tempo Universitário, Edições Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1976.

ALLEGRETTI, Giovanni. FREITAS, Francisco. PEREIRA, Anne (orgs.). **Histórias de outros mundos possíveis: participação cidadã e construção de novas institucionalidades**. Coimbra: Almedina, 2013.

AMARAL, Diogo Freitas do. **História das Ideias Políticas. Vols. I e II**. 10ª reimp. Coimbra: Almedina, 2010.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2012.

APEL, Karl-Otto. **Ética e responsabilidade**. O problema da passagem para a moral pós-convencional. Lisboa: Edições Piaget, 2007.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A promessa da Política**. 4ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Aristóteles de Estagira. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

AVRITZER, Leonardo (coord.). **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BADIOU, Alain. **Compêndio de Metapolítica**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **A República de Platão recontada por Alain Badiou.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. **A hipótese comunista.** São Paulo, Boitempo, 2012.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo.** Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem.** 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. MORIN, Edgar. **A violência do mundo.** Lisboa: Edições Piaget, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **A Modernidade Líquida.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BASTOS, Fernando Evangelista. **Arqueologia(s) do Poder. Espaço público: um projecto político, antropológico e poético.** Porto: Afrontamento, 2012.

BECK, Ulrich. **A Europa Alemã – de Maquiavel a Merkievel: estratégias de poder na crise do euro.** Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. **Sociedade do risco: rumo a uma outra Modernidade.** 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

BENHABIB, Seyla. **Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times.** In *Citizenship Studies*. Yale University, vol. 11, n. 1, pp. 19-36.

BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism.** The Berkeley Tanner Lectures. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BENJAMIN, Walter. Michael Löwy (organizador). **O capitalismo como religião.** São Paulo: Boitempo, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição.** Para uma crítica do Constitucionalismo. 2ª ed. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoria Geral dos Sistemas.** Fundamentos, desenvolvimento e aplicações. 1ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

BIANCHI, Alvaro. **O conceito de Estado em Weber.** São Paulo: Revista Lua Nova, n. 92, ano 2014, pp. 79-104.

BINENBOJM, Gustavo. **Uma Teoria do Direito Administrativo: direitos fundamentais, democracia e constitucionalização.** 3ª ed. Rio de Janeiro: RENOVAR, 2014.

BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança.** Vols. 1, 2 e 3. Rio de Janeiro: EDUERJ (Contraponto), 2005 e 2006.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: para uma teoria geral da Política. 15ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

_____. **Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1995

BODIN, Jean. **Seis Livros da República. Livro Primeiro**. São Paulo: Ícone Editora, 2011.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial. Um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BORDONI, Carlo. BAUMAN, Zygmunt. **Estado de Crise**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2012.

BRANCO, Manuel. **Economia Política dos Direitos Humanos**. Lisboa: Editorial Sílabo, 2012.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **“Brancos” e Interconstitucionalidade: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional**. Coimbra: Almedina, 2006.

_____. **O Princípio da sustentabilidade como Princípio estruturante do Direito Constitucional**. In *Revista de Estudos Politécnicos*, Vol. VIII, n. 13, 2010, p. 8. Disponível em www.scielo.oces.mctes.pt.

CARDON, Dominique. **Democracia Internet – promessas e limites**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 1. 14ª reimp. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. **Redes de indignação e esperança. Movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CHRISTODOULIDIS, Emiliós. **Law and reflexive Politics**. London: Springer (Kluwer Academic Publishers), 2001.

COUTINHO, Luís Pedro Pereira. **A autoridade moral da Constituição. Da fundamentação da validade do Direito Constitucional contemporâneo**. Coimbra: Coimbra Editora, 2009.

_____. **Teoria dos Regimes Políticos**. Lisboa: AAFDL, 2013.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. 1ª ed. Lisboa: Antígona, 2012.

DIAS, Bruno Peixe (coord.). **A política dos muitos. Povo, Classe e Multidão**. Lisboa: Tinta da China, 2011.

DI FELICE, Massimo. LEMOS, Ronaldo. **A vida em rede**. 1ª ed. Campinas (SP): Papirus 7 Mares, 2014.

DI FELICE, Massimo. **Redes digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social.** *Revista USP*, n. 92, São Paulo: dezembro/fevereiro 2011-2012, p. 9-19.

DOBRY, Michel. **Sociologia das Crises Políticas: a dinâmica das mobilizações multissetoriais.** 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2014.

DUSO, Giuseppe (org.). **O Poder: História da Filosofia Política Moderna.** Petrópolis (RJ): VOZES, 2005.

DWORKIN, Ronald. **Freedom's Law – the moral reading of the American Constitution.** Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1996.

_____. **Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate.** Princeton: Princeton University Press, 2008.

_____. **Levando os direitos a sério.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A virtude soberana. A teoria e a prática da igualdade.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Justiça para ouriços.** Coimbra: Almedina, 2012.

FERREIRA DA CUNHA, Paulo. **Do Constitucionalismo Global.** *Revista Brasileira de Direito Constitucional* (RBDC), n. 15, jan/jun 2010, pp. 245/255.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo.** Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da História e o último homem.** Lisboa: Gradiva, 1999.

GOHN, Maria da Glória (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI. Antigos e novos atores sociais.** Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAEBER, David. **Projeto Democracia. Uma ideia. Uma crise. Um movimento.** Lisboa: Editorial Presença, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo.** 2 vols. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **A Modernidade: um projecto inacabado.** Lisboa: Nova Vega, 2013.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública.** Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2014.

_____. **A soberania popular como procedimento.** Um conceito normativo de espaço público. Revista *Novos Estudos*, CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), n. 26, março de 1990, pp. 100-113. Disponível em http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/60/20080624_soberania_popular.pdf

_____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos.** São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAN, Byung-Chul. **A Sociedade da Transparência.** Lisboa: Relógio d'Água, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** 6ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Do cidadão.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOCK, Dee. **O nascimento da era caórdica.** 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

HÖFFE, Otfried. **A democracia no mundo de hoje.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder.** São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Fissurar o capitalismo.** 1ª ed. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

INNERARITY, Daniel. **O novo espaço público.** Lisboa: Editorial Teorema, 2010.

INNERARITY, Daniel. SOLANA, Javier. **Humanidade ameaçada – a gestão dos riscos globais.** Porto: Teodolito, 2013.

JAEGER, Werner. **Paideia. A formação do homem grego.** 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JAMESON, Frederic. **O marxismo tardio.** São Paulo: Boitempo/UNESP, 1997.

_____. **Pós-Modernidade e sociedade de consumo.** São Paulo: *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), n. 12, junho/1985, pp. 16-26.

JOHNSON, Steven. **A cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de comunicar e criar**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto (Ed. PUC/Rio), 2006.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. 4ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

KENNY, Anthony. **História concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. Lisboa: Edições 70, 2012.

LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza**. São Paulo: EDUSC, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70.

LÉVY, Pierre. **Filosofia World: o mercado, o ciberespaço, a consciência**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito**. Vols. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 e 1985.

_____. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. 10ª ed. Paz e Terra: 2007.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**. As bases biológicas da compreensão humana. 8ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2010.

MAUS, Ingeborg. **O direito e a política – Teoria da Democracia**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

MAZZUCATO, Mariana. **O Estado empreendedor: desmascarando o mito do setor público vs setor privado**. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2014.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2011.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de. **O espírito das leis**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORAIS, José Luiz Bolzan. **A subjetividade do tempo. Uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

MOREIRA, Adriano *et alii* (coords.). “Ideal Democrático, O Discurso de Péricles”. In **Legado Político do Ocidente (O Homem e o Estado)**. Vol. VIII. 3ª ed. Lisboa: Estratégia, 1995.

MORGADO, Miguel. **Autoridade**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos (FFMS), 2010.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5ª ed. Lisboa: Edições Piaget, 2008.

NAGEL, Thomas. MURPHY, Liam. **O mito da propriedade**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NEGRI, Antonio. Hardt, Michael. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã – uma relação difícil: o Estado democrático de Direito a partir e além de Luhmann e de Habermas**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Transconstitucionalismo**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NÖTHLING, Vander Schulz. **Soberania e Representação em Hobbes**. Curitiba: Editora CRV, 2012.

NUNES, António José Avelãs. **A crise do capitalismo: capitalismo, neoliberalismo, globalização**. Lisboa: Página a Página, 2012.

OBER, Josiah. **Demokratia: a conversation on Democracies Ancient and Modern**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____. **Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule**. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado. Transformações contemporâneas do trabalho e da política.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PÁDUA, Marsílio de. **O Defensor da Paz.** 2ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

PARISER, Eli. **O filtro invisível. O que a internet está escondendo de você.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PARSONS, Talcott. **The Structure of Social Action.** 3 Vols. 1ª ed. New York: Free Press, 1949. Disponível em <https://archive.org/details/structureofsocia00pars>.

PEREIRA, Rodolfo Viana. **Direito Constitucional democrático: controle e participação como elementos fundantes e garantidores da constitucionalidade.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

PETERS, Anne. **The Merits of Global Constitutionalism.** *Indiana Journal of Global Legal Studies*, n. 16 (2009), pp. 397-411.

PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI.** Lisboa: Temas e Debates, 2014.

PLATÃO (Aristocles de Atenas). **A República.** [Original do séc. IV a.C]. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Protágoras.** 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

POIARES MADURO, Miguel. **A Constituição Plural. Constitucionalismo e União Europeia.** Cascais: Principia, 2006.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e os seus inimigos. Vol. I (O sortilégio de Platão) e Vol. II (Hegel e Marx).** Lisboa: Edições 70, 2012/2013.

PUREZA, José Manuel. **Democracia limitada y paz liberal: anotaciones sobre el ‘totus orbis’ en tiempo de globalización neoliberal.** In GUERRA, Alfonso. TEZANOS, José Félix (org.). *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI.* Madrid: Editorial Sistema, 2009, pp. 431-438.

_____. **O Património Comum da Humanidade: rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?** Porto: Afrontamento, 1998.

QUEIROZ, Cristina. **Direito Constitucional Internacional.** Coimbra: Coimbra Editora, 2011.

_____. **Poder constituinte, democracia e direitos fundamentais – uma via constitucional para a Europa?** Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIFKIN, Jeremy. **A Terceira Revolução Industrial: como o poder lateral está transformando a energia, a economia e o mundo.** São Paulo: M Books, 2012.

_____. **Sociedade de custo marginal zero.** 1ª ed. São Paulo: M books, 2015.

ROBERTSON, Roland. **Globalization. Social Theory and Global Culture.** 1st ed. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1992.

ROSS, Carne. **A revolução sem líder.** Lisboa: Bertrand Editora, 2012.

ROTHKOPF, David. **Superclasse – a elite do poder global e o mundo que ela está a construir.** 1ª ed. Lisboa: Quidnovi, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Coletânea de escritos. **Rousseau e as Relações Internacionais.** São Paulo: IPRI, UnB e Imprensa Oficial do Estado, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.** Vol. 4. 2ª ed. Porto: Afrontamento, 2010.

_____. **Um discurso sobre as ciências.** 15ª ed. Porto: Afrontamento, 2006.

_____. **Poderá o Direito ser emancipatório?** In *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: CES, n. 65, maio de 2003, pp. 3/76.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político e Teoria do *Partisan*.** 1ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

_____. **Teoría de la Constitución.** Madrid: Alianza Editorial, 2001.

SHIRKY, Clay. **A cultura da participação. Criatividade e generosidade no mundo conectado.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **Lá vem todo mundo. O poder de organizar sem organizações.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **O que é o terceiro Estado?** Lisboa: Temas e Debates, 2009.

SILVA, Rodrigo *et alli*. **A República por vir. Arte, Política e Pensamento para o Século XXI.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

SLÖTERDIJK, Peter. **A mobilização infinita: para uma crítica da Cinética Política.** 1ª ed. Lisboa: Relógio d'Água, 2002.

SLÖTERDIJK, Peter *et alii*. **O mundo não tem mais tempo a perder.** Apelo por uma governança mundial solidária e responsável. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SOLOVE, Daniel J. **The digital person. Technology and privacy in the Information Age.** New York: NY University Press, 2004.

STIGLITZ, Joseph E. **O preço da desigualdade.** Lisboa: Bertrand Editora, 2013.

TANENBAUM, Andrew S. **Sistemas operacionais modernos.** 3ª ed. São Paulo: Prentice Hall Brasil, 2010.

TEUBNER, Gunther. **The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by 'Private' Transnational Actors.** *In* Modern Law Review, Vol. 69, 2006, pp. 327-346. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=893106>.

_____. **A Bukowina global sobre a emergência de um pluralismo jurídico transnacional.** Piracicaba (SP): Revista Impulso, n. 14, pp 9-31. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp33art01.pdf>.

_____. **Direito, sistema e policontextualidade.** Piracicaba (SP): UNIMEP, 2005.

TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural - Lógica da vida humana na civilização mediática avançada.** 1ª ed. São Paulo: PAULUS, 2007.

TULLY, James. **The Crises of Global Citizenship.** *In: Radical Politics Today*, julho de 2009. Revista publicada em www.spaceofdemocracy.org.

VARGAS LLOSA, Mario. **A civilização do espetáculo.** Lisboa: Quetzal, 2012.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *A Esfera Pública levada a sério.* **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** Vol. 23, n. 68, outubro de 2008, pp. 177-179.

VIRILIO, Paul. **Speed and Politics.** 1ª ed. Los Angeles: Semiotext(e), 2006.

VIVIANI, Maury Roberto. **Constitucionalismo global: crítica em face das relações internacionais no cenário de uma nova ordem mundial.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2014.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas. Vol. IV (Renascença e Reforma).** São Paulo: Realizações Editora, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Reimpressão. Barcarena: Editorial Presença, 2015.

_____. **Economia e Sociedade.** Vols. 1 e 2. Reimpressão. Brasília: UnB, 2005.

_____. **A Política como vocação.** 1ª ed. Brasília: UnB, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O ano em que sonhamos perigosamente.** São Paulo: Boitempo, 2012.